

GOVERNMENT OF INDIA  
DEPARTMENT OF ARCHAEOLOGY  
CENTRAL ARCHÆOLOGICAL  
LIBRARY

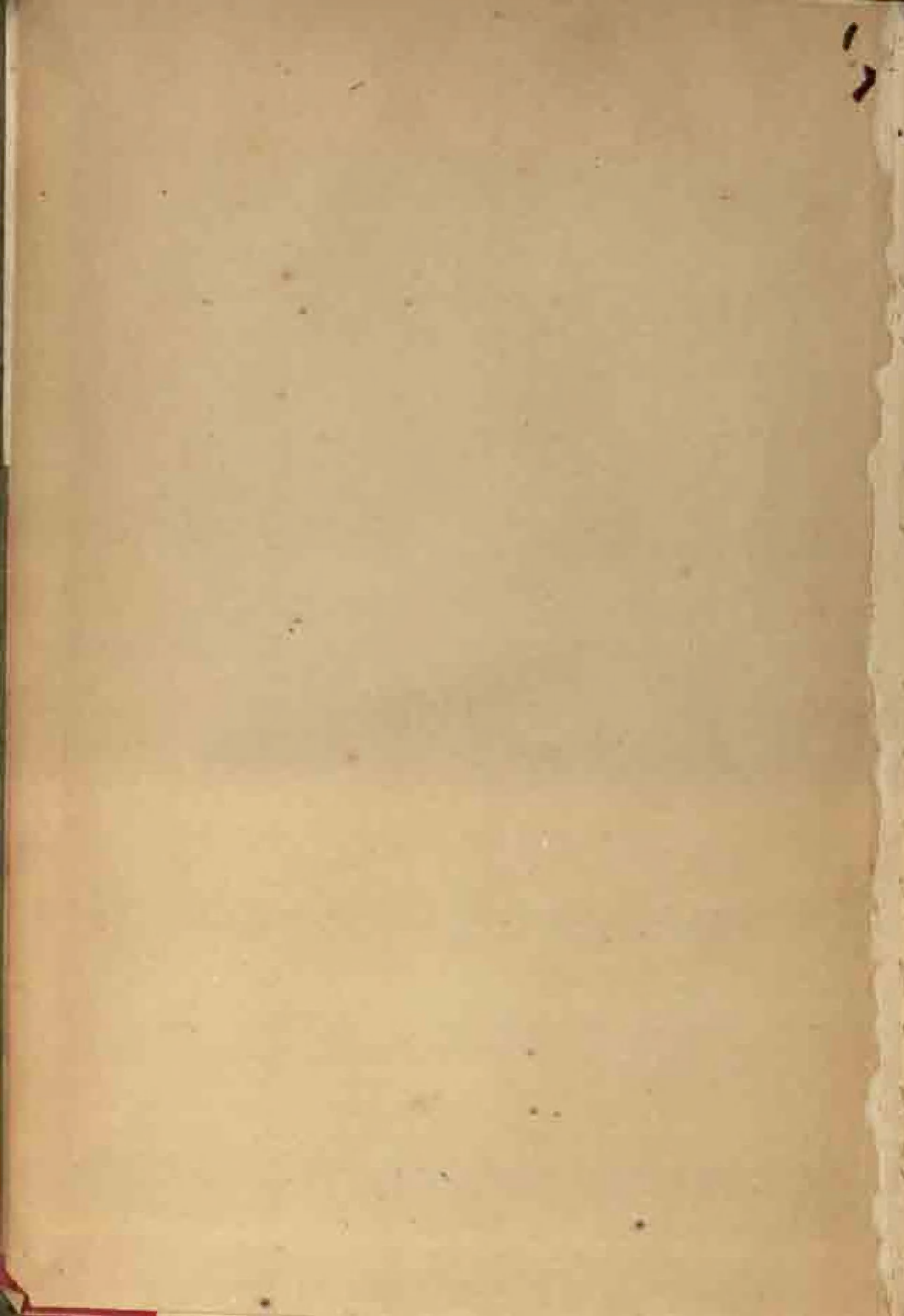
CALL No. 891.05 / V.O.J.  
ACC. No. 31449

D.G.A. 79

GIPN-51-2D. G. Arch. N. D. 57-25-8-58-1,00,000.







VIENNA  
ORIENTAL JOURNAL

EDITED

BY

THE DIRECTORS OF THE ORIENTAL INSTITUTE

OF THE UNIVERSITY

31449

VOLUME IX.

891.05  
V. O. J.

PARIS

ERNEST LEROUX.

VIENNA, 1895.

ALFRED HÖLDER.

OXFORD

JAMES PARKER & CO.

TURIN

HERMANN LOESCHER.

NEW-YORK

E. WESTERMANN & CO.



CENTRAL ARCHAEOLOGICAL  
LIBRARY, NEW DELHI.  
Acc. No. .... 31443  
Date ..... 23.5.57  
Call No. .... 891.05/V.O.1



## Contents of volume IX.

### Articles.

	Page
Ueber einen arabischen Dialect, von Th. Nöldeke . . . . .	1
Einige Bemerkungen zu Hatten's „Das Nestorianische Denkmal zu Singan fu“, von Pa. Kienner . . . . .	26
The Origin of the Kharosthi Alphabet, von G. Bühler . . . . .	44
Ueber einen Psalmencommentar aus der ersten Hälfte des vi. Jahrhunderts p. Chr., von Dr. Ludwig Lohmann . . . . .	83
Bemerkungen zu H. Oldenberg's Religion des Veda, von L. v. Schenck . . . . .	107
Die Lautwerthbestimmung und die Transcription des Zend-Alphabets, von Friedrich Möller . . . . .	123
Ku Yun-wu's Dissertation über das Lautwesen, von A. von Rostkowsky . . . . .	145
Ueber einen Psalmencommentar aus der ersten Hälfte des vi. Jahrhunderts p. Chr. (Schluss), von Dr. Ludwig Lohmann . . . . .	161
Bemerkungen zu H. Oldenberg's Religion des Veda (Schluss), von L. von Schenck . . . . .	225
Die Memoiren eines Prinzen von Persien, von Dr. A. v. Kern . . . . .	254
Zur vergleichenden Grammatik der altaischen Sprachen, von W. Bang . . . . .	267
Bedeutung der Bemerkungen Kienner's zu meinen Schriften über das nesto- rianische Denkmal zu Singan fu, von Dr. Johannes Hatten S. J. . . . .	301
Entgegnung auf Hatten's „Bedeutung“, von Pa. Kienner . . . . .	321
Epigraphie découvertes in Mysore, by GEORGE BÜHLER . . . . .	328
Zu Açoka's Säulen-Edicten, von H. Otto Faltus . . . . .	333
Abū Ma'war's „Kitāb al-Ulūf“, von Julius Lohmann . . . . .	351
Die literarische Thätigkeit des Tahari nach Ibn 'Asikir, von LUDWIG LOHMANN . . . . .	356

### Reviews.

LEOPOLD PRÄTORSEN, Praktisches Übungsbuch zur gründlichen Erlernung der os- manisch-türkischen Sprache sammt Schlüssel, von Dr. C. LANG . . . . .	67
PLATT, JOHN T., A Grammar of the Persian Language, von FRIEDRICH MÖLLER . . . . .	71

	Page
P. DEISSER, Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen, von J. KIRSTE . . . . .	163
ÉDOUARD CHAVANES, Les mémoires historiques de Sa-ma-t'ien, traduits et annotés, von FRIEDRICH MÜLLER . . . . .	277
CARL BROCKELMANN, Lexicon Syriacum, von FRIEDRICH MÜLLER . . . . .	286
J. BEUT, Dictionnaire Syriaco-Latinus, von FRIEDRICH MÜLLER . . . . .	290
Giornale della società Asiatica Italiana, Vol. VIII, von FRIEDRICH MÜLLER . . . . .	282
H. LIEBER, Die Vyāsa-Sikṣā, besonders in ihrem Verhältnisse zum Taittiriya-Prātisākhya, von J. KIRSTE . . . . .	282
MUTIRAN AMIRAN, Ausführliches türkisch-aramäisches Wörterbuch, von FRIEDRICH MÜLLER . . . . .	372
GROHM JACOB, Studien in arabischen Dichtern, III, von FRIEDRICH MÜLLER . . . . .	373
PAUL HORN, Das Heer- und Kriegswesen der Gross-Moguls, von FRIEDRICH MÜLLER . . . . .	375
A. B. MEYER und A. SCHÄFERER, Die Mangianenschrift von Mündoro, von FRIEDRICH MÜLLER . . . . .	376

## Miscellaneous notes.

Die neupersischen Zahlwörter von 11—19. — Neupersische und semitische Etymologien. — Die Sajābidžah, von FRIEDRICH MÜLLER . . . . .	75
Fragen, von W. BANG . . . . .	84
Altpersische, avestische und neupersische Etymologien, von F. MÜLLER . . . . .	166
The Akoka Pillar in the Terai, von G. BÜCHER . . . . .	176
Nachträge zu dem Aufsatz 'Ueber einen arabischen Dialect', von Th. NÜLDEKE . . . . .	177
Zu Fr. KÖHNIGER's Aufsatz 'Einige Bemerkungen zu Heller's: Das Nestorianische Denkmal zu Singan-fu', von WILLI COUS-ASTROUCHE . . . . .	179
Ist altind. <i>prācharan</i> = avest. <i>prəvarəna</i> arisch oder indogermanisch? — Neupersische, armenische und Pahlavi Etymologien, von FRIEDRICH MÜLLER . . . . .	285
Neupersische Etymologien, von FRIEDRICH MÜLLER . . . . .	377
Aegyptische Urkunden aus den königlichen Museen zu Berlin, von J. KAMERLING . . . . .	387
Anzeige (Armenische Preisaufgabe) . . . . .	388
Erklärung in Sachen der 12. Auflage von Gesenius' hebräischem und aramäischem Handwörterbuche, von Professor D. H. MÜLLER, . . . . .	



## Ueber einen arabischen Dialect.<sup>1</sup>

Von

Th. Nöldeke.

Während wir durch STUMME und SOGIN mit arabischen Dialecten des Westens, ja des äussersten Westens bekannt gemacht werden,<sup>2</sup> führt uns REINHARDT eine Mundart des fernsten Ostens vor, nämlich die, welche in einem Theile des Binnenlandes von 'Omān im Thale der Beny<sup>3</sup> Charūz, zwischen er-Ristāq und Nizwe, gesprochen wird. Dorthier waren die, meist ganz illiteraten, Araber gekommen und zwar grösstentheils erst oben gekommen, denen er in Zanzibar ihre Sprache abhörte. Diese Mundart ist die Grundlage der arabischen Umgangssprache von Zanzibar. Vom 'Omāni hat uns zuerst PRATORIUS in der ZDMG. 34, 217 ff. (1880) eine kurze Darstellung gegeben. Allerlei Abweichungen von den Angaben REINHARDT's und das Fehlen einiger charakteristischer Züge werden daher rühren, dass seines Gewährsmanns Sprache von den Dialecten gebildeter arabischer Länder nicht unberührt geblieben war, dass er auf alle Fälle nicht

<sup>1</sup> CARL REINHARDT, *Ein arabischer Dialect gesprochen in 'Omān und Zanzibar, nach praktischen Gesichtspunkten für das Seminar für Orientalische Sprachen in Berlin bearbeitet*. Stuttgart und Berlin 1894. (A. u. d. T. Lehrbücher des Seminars für Orientalische Sprachen zu Berlin. Bd. xiii.) xxv und 428 S. 8°.

<sup>2</sup> Zu STUMME's im viii. Bande dieser Zeitschrift besprochenen 'Tunisische Märchen' und SOGIN's 'Zum arabischen Dialect von Marokko' kommen jetzt noch STUMME 'Tripolitanische-Tunisische Beduinennieder' und SOGIN und STUMME 'Der arabishe Dialect der Houwāra des Wād Sūs in Marokko'.

<sup>3</sup> Ich schliesse mich in diesem Aufsatz der Transcription REINHARDT's an. Y ist natürlich = ʾ; ʃ = ġ.

den Dialect der Beny Charūz sprach. Die ausführlicheren Mittheilungen des indischen Militärarztes A. S. JAYAKAR im *JRAS* 1889, 649 ff. und (Wortverzeichnis) 811 ff. stimmen mehr zu REINHARDT's Buche, aber im Einzelnen finden wir auch da manche Verschiedenheit. Das kommt einerseits davon, dass JAYAKAR den Dialect der Stadt Maskat ('Omānisch *Masked*) schildert, der nach ausdrücklicher Angabe REINHARDT's von dem der Beny Charūz schon 'wesentliche Abweichungen aufweist'; dann aber davon, dass er die Laute der gesprochenen Sprache lange nicht so genau wiedergiebt wie REINHARDT. Solche Genauigkeit ist ihm schon dadurch unmöglich, dass er nur arabische Schrift anwendet, wie er denn auch auf die Schriftsprache zu viel Rücksicht nimmt. Von dem wirklichen Vocalismus des Dialects bekommt man durch JAYAKAR keine Vorstellung.

Wir müssen REINHARDT sehr dankbar sein, dass er sich scharf auf den einen Dialect beschränkt, für ihn aber 'in fünfjähriger schwerer Tropenarbeit' ein reiches und zuverlässiges Material gesammelt hat. Vorbereitet war er auf diese Arbeit u. a. dadurch, dass er sich früher in Aegypten mit dem dortigen Arabisch vertraut gemacht hatte. Zunächst hat er aber, wie schon der Titel andeutet, nicht für unsern geschrieben. Er wollte ein practisches Lehrbuch dieses arabischen Dialects zu Stande bringen, der für Deutschland wegen der leidigen 'ostafrikanischen Colonien' wichtig ist. Auf die Regeln hat er daher weniger Nachdruck gelegt als auf die Beispiele; das kann uns allerdings ganz recht sein. Er geht gern vom Deutschen aus, indem er sagt, das und das wird im 'Omāni so und so ausgedrückt. Er verhehlt sich nicht, dass die Anordnung und Fassung der Regeln manchmal zu wünschen übrig lässt. 'Wie schwer es ist, in den feucht-heissen Tropen, wo der Mensch Morgens müder aufsteht als er Abends zuvor zu Bette gegangen ist, derartige geistige Frische verlangende philologische Arbeiten zu verrichten, kann man sich im gemüthlichen Studirzimmer, umgeben von wissenschaftlichem Hülfsmaterial aller Art, kaum vorstellen. Jetzt, nachdem ich von dort zurück bin, wundere ich mich selbst, warum ich dieses oder jenes nicht so und so gesagt oder nicht hier und da ein erläuterndes Wort zugefügt habe.'



sagt er in der zu Cairo geschriebenen Vorrede. Dazu kommt, dass er durch eine schwere Krankheit zu dem Entschluss bewogen wurde, das Werk abzukürzen, es aber später, als schon ein grosser Theil gedruckt war, wieder ausdehnte. Es wäre für uns Stubengelehrten billig, die kleinen Mängel des Buches aufzudecken; statt dessen wollen wir lieber aus den reichen und zuverlässigen Mittheilungen, die wir seinem Fleisse verdanken, zu lernen suchen.

Ich werde nun im Folgenden ähnlich, wie ich es auf Grund von STUMME's prosaischen Texten für die Sprache von Tunis gethan habe, einige Züge des 'Omānischen Dialects besprechen. Natürlich kann hier aber von Vollständigkeit, strenger Systematik und Consequenz erst recht nicht die Rede sein.

Consonanten. *z* und *th* haben den alten Werth. *z* wird aber mehrfach zu *ch*; ausser den von R. Seite 10 angeführten Fällen (darunter *qad* = *أَقَدَ* mit allen Ableitungen) noch in *dra* = *دُرَا* 38, *faqad* 'Geschlecht' = *فَقَذَ* 335, 337 und in *nōqda* 227 = *نَلَقَذَا* (persisch). Auch ist das Flickwort *dalhi* 198 Anm. wohl = *delbyn* *ذَا الْحَيْنِ* 'hoc tempore' 113. *Bidato* = *بَذَاتِه* für sich selbst mit *o* für *z* ist ein gelehrtes Wort, das aus einem andern Dialect eingedrungen sein wird. *z* für *z* in *sezz* = *سَزَّ* 'entlaufen' 178, 403. Auffallend ist das *t* in dem sehr beliebten *het* = *حَيْثُ*, *mhät* = *مِنْ حَيْثُ* (zur Präposition geworden 'bei'), *bitān* = *حَيْثُ أَنْ* und noch weit mehr das ganz singuläre *h* in *hinten* = *هَيْتَيْنِ*. — Für *ch* tritt vielfach die schon dem classischen Arabisch bekannte Verwandlung in *ch* ein; selten die umgekehrte wie *semet* = *صَمِتَ* 'still sein' 144. Zu *z* wird *ch* soviel ich sehe, nur in einigen Fällen in der Nähe von *r* und *g*; so noch *zegor* 'Schöpfbrunnen' 269 zu *سَجِر*; umgekehrt *sega* 'krähen' 10 = *زَع*. — *z* wird immer zu *ch*, d. i. dem mit Nachdruck zu sprechenden *d* des oberen Gaumens. Für *o* steht *ch* in *nāqod* 'schlägt aus' (vom Baume) 383 f. *نَقَدَ*; der Vocal bestätigt diesen Wandel, denn bei *o* hiesse es *nāqid* mit *i*. — *ch* ist trocken und vorne im Munde zu sprechen ähnlich unserm *g* in 'Geld', 'gieb'. Bei einigen Stämmen 'Oman's soll es mit einer kaum bemerkbaren Hinneigung zu *dj* gesprochen werden.

و und gewiss auch ی ist stark vocalisch. Daher schreibt R. zuweilen *aw*, *aj*, *ej*, wo man nur *aw*, *aj*, *ej* (resp. *au*, *ai*, *ei*) erwartete: so öfter *saunwahil* السَّوَاهِل, *saunwāh* سَوَاهٍ, gleich ihm<sup>1</sup> 428, *lan-wādum* الْوَادِم, 'die Menschen', *qawmī* قَوْمِي, 'stark', *haifatek* and andre Formen von خِيَا, 'Lieben', *eiḡādi* = أَيَادِي, 'Hände' u. s. m. Umgekehrt *titmajab* تَتَمَجَّج, 'geht schwankend' 315. Inlautend werden و, ی mit kurzen Vocalen leicht zu *u*, *i*, z. B. *lugah* = الْوَجَاه 371 (andre Beispiele unten).

Die Gutturale halten sich natürlich in ihrer alten Kraft, nur fällt ʿ vielfach weg, verschwindet ع in manchen Formen von عَطَا und غ arbitrar in manchen von بَغَى. In einzelnen Fällen wird ʿ zu ع.

Wir finden noch etliche sporadische Lautwechsel, ferner allerlei ganze und halbe Assimilationen; bei genauer lexicalischer Durchforschung wird sich für dies alles wohl noch mehr ergeben. Vielleicht zeigen sich dann auch noch einige stärkere Verstümmelungen, wie wir sie schon jetzt in folgenden Fällen sehen: 1. *ḡittar* 'dreizehn', *ḡbatar* 'vierzehn' und so andre Formen der zweiten Decade 2. *ḡa*, *ha* aus حَتَّى *ḡal*, *hal* aus لَحْتَى 3. *dok*, *dukum* u. s. w. 'da nimm' aus دَوْنُكُمْ, دَوْنُكَ u. s. w.; schon von JAYAKAR (S. 872) erkannt 4. 'ah neben und gleichbedeutend mit 'ageb عَجِب, eigentlich wohl in der Bedeutung des عَجَلَاب andrer Dialecte, dann aber zum blossen Flickwort geworden 5. *ḡinhār*, *sinhār* 'Mittag' aus نَوَافِل *uhār* 6. 'al, 'a aus und neben 'ala, عَلَى.

§ 2 zählt R. Consonantenversetzungen auf. Doch ist dabei einiges zu berichtigen. So sind *maifar* und *marlaf* 'Lippe'<sup>2</sup> verschiedene Wörter; letzteres eigentlich 'Werkzeug zum Schlürfen' بِزْشَف. Ebenso *rūfqa*, eigentlich 'Genossenschaft' und *furqa* 'Abtheilung', *raḡja* 'Beschwörung' und *qarja* 'Lesung' u. s. w.

Vocale. Die langen Vocale werden wenig verändert. Einzeln *ē* für *u* und *ī* für *a*, z. B. *se'a* neben *sā'a* 'Stunde, Uhr'. Die

<sup>1</sup> R. hat, nachdem er anfangs *ḡal*, was ja nahe liegt, als حَال gefasst hatte, später gesehen, dass hier überall حَتَّى ist. Auch die Fälle 1. 4–6 hat R. richtig beurtheilt.

<sup>2</sup> Ibn Anbary, *Aḡlāl* 41, 4 = Ibn Duraid, *Itiqāḡ* 291, 15.



Diphthonge werden zu *ö*, *ä*; aus *ä* wird oft weiter *y* z. B. 'algh = غلينة. Nur bei Verdopplung halten sich die Diphthonge z. B. *gauss* 'stärkte', *gdeijor* 'Wandchen'.

Auslautende lange Vocale werden verkürzt: für *a* dann *o*, für *ä* je nach den Consonanten *a* oder *e*: *ketbo* = كَتَبُوا, *ketbine* كَتَبْتُمْ, *bidja* = حَضَى (حَضَى), *Kiesel'*, *rasi* = رَأْسِي. Ausgenommen 1. einige einsilbige wie *bä* = بَو (أَبُو), *mä*, *bny* = بَنَى, *uty*, *du'* (fem.). Auch in *uul* 'Wasser', *dä* = دَا ist wohl ein langer Vocal 2. das aus *ä* entstandene *a* in Formen wie *bayä* حَصَا 'ein Kiesel'. Vor Suffixen und Enclitica tritt die Länge wieder ein: *ketbuh* 'schrieben ihn', *ketbasi* 'schrieben nicht', (*msibde* 'Anfang') *mubdahu* 'sein Anfang', (*bqi* 'blieb') *bqyle* 'blieb ihm' u. s. w. Selbst ursprünglich kurze auslautende Vocale können so gedehnt werden: *kawasi* 'nicht er' u. s. w. Ferner werden durch den Frageton auslautende kurze Vocale verlängert oder wiederverlängert: *hawä taft* 'ist er unten?' (sonst *hüwo*), *minnäh* 'von ihm?' (sonst *minno*).

Kurze Vocale fallen in grosser Menge weg. Das gilt von den meisten *ä* — in offener Silbe. Allordings mag sich zum Theil ein ganz flüchtiger Vocalanstoß erhalten; so erklären sich vielleicht einige Inconsequenzen wie *bäfat*,<sup>1</sup> *bijät* neben *bjat* 'Häuser', *lissä* neben *lään* 'Zunge', *gidäl* 'dicke', *ḡäl* 'schwere' (beide 71), *jiaemmo* 382, 2 neben häufigem *jsemmo* يُسَمِّى u. s. w. So *foräza* 'Blüthe' 57, *kubar* 'grosse' بَبَار 340, wo man *fräza*, *kbar* erwartete u. dgl. m. Beim Artikel erhält sich der Vocal in *erigäl* الرَّجَال neben *egäl* رَجَال, in *luyä* neben *luyä* u. s. w. Anlautendes ع ist nie vocallos; es hat *ö* für *ä*. So gewöhnlich auch ع: 'öle عَشَاء 'Abend', 'öjan 'Augen', *bösenay* حَصَيْنَى 'Fuchs', *bömar* 'Esel' u. s. w. — bleibt meistens auch in offener Silbe; vgl. z. B. *ketab* كَتَب 'schrieb' gegenüber *smö* سَمِعَ (resp. سَمِعَ) 'hörte', *jallmo* يُسَلِّمُوا 'grüssen' gegenüber *jaajäro* يُسَيِّرُوا 'werden gebracht' 411. Aber auch hier zeigt sich einiges Schwanken z. B. in *medäin* 'Städte' neben *mdäris* 'Schulen', *qatyl* 'getödtet' neben *dyyl* 'schwer'.

<sup>1</sup> R. hat nur selten eine solche Bezeichnung ganz kurzer Vocale.

Anlautendes  $\text{ā}$  fällt mit folgendem kurzen Vocal gewöhnlich selbst dann weg, wenn die Silbe geschlossen ist. So *aced* = أَصَد, *igār* = أَشْجَر, *staydem* = اِسْتَعْدَم; so immer beim Artikel. Eine Ausnahme bildet die 1. Pers. impf. z. B. *eglis*, *exāf* = أَجْلِسْ, أَخَفْ und der Elativ: *ekbar* 'grösser', *ahsen* 'besser' u. s. w., der somit von dem einfachen Adj. أَفْعَل (fem. أَفْعَلَة) ganz getrennt wird.<sup>1</sup> Durch jenen Abfall in Verbindung mit der Vocalisierung des و wird so aus أَقْدَة (= أَقْبَدَة), Pl. von *fiatd* 'Herz' *fade* 21, aus إِخْوَة *χāto* 323,<sup>2</sup> *χāt* aus إِخْوَة eb.

Während das Altarabische und wohl auch die meisten neueren Dialecte die ganze Fülle der wirklich vorkommenden Nüancen kurzer Vocale in drei Gruppen vertheilen, innerhalb derer die Variationen keinen verschiedenen Sinn ergeben, hat das 'Omāni nur zwei solche Gruppen: einerseits die des Fatha ( $a, ā, e$ ), andererseits die des Kesra und Damma ( $u, ū, o, i$  und wohl noch einige Schattierungen), welche sich nicht nach Herkunft und Bedeutung, sondern nur nach den benachbarten Consonanten, besonders den silbenschiessenden, unterscheiden.  $T, \theta, d, \delta, s, \zeta, n, l$  und bei Präfixen  $t, \theta, \zeta$  bedingen  $i$ , die andern  $u$  oder dessen Varianten. Auch für diese Varianten hat B. genauere Regeln festgestellt; doch gelten sie lange nicht in dem Masse wie der Hauptsatz. So bedingen die Labiale  $u$ , aber auch  $o$  kommt da viel vor z. B. *jukūb* 'beraubt', *jūbār* 'sieht', *jūfhaq* 'hat den Schluchzer' (= يَفْتَق) 346. X,  $r, q$  verlangen  $o$ , aber wir haben doch auch *juxda* 'demüthigt sich' = يَخْضَع, *juxtuḥ* 'geht vorüber' (öfter) u. s. w. Unterschiedlos stehen *huḡḡ* und *hoḡḡ* 'der Räuber' 309 ff., *horma* und *horma* 'Weib' u. s. w. In letzterer Aussprache zeigt sich der Einfluss des  $h$ , das, wie auch  $\text{ʿ}$ , eben den Vocal  $u$  bewirkt, auch wo sonst ein anderer zu erwarten wäre: so z. B. *ʿāf* 'hatte Nasenbluten' (neben *dʿuf* 'war schwach'), *hūmm* 'hatte Fieber' حُمِمَ, 'ölm' 'Wissen' عَلِمَ u. s. w. Von dem Hauptgesetz gibt es sehr wenig Ausnahmen. Für  $in$  kommt in anlautenden Silben oft  $un$  oder auch

<sup>1</sup> Damit fällt eine Schwierigkeit weg, die den alten Grammatikern Schmerzen gemacht hat: von *hmar* ist der Elativ *hmar* 64 u. s. w.

<sup>2</sup> So im Houwāra-Dialect *χōs* *Soem* und *8rcum* 56, 33; vgl. 76, 1.

an vor: *junqa'* 'geht los' 292, *jüngiz* 'geht zu Ende' eb., *jünksor*, *junkiero*, *minksor* 173 *يُنْكَبِرُوا*, *يُنْكَبِرُوا* 173 neben *minkiserit* *مُنْكَبِرَات* 177, *jünšrub* *يُنْشَرِب* 178, *tinredd* 'sie wird zurückgewiesen' 186 u. s. w. *Bildan* 336 parn. ist ganz singulär für das sonstige *bildan* (z. B. ib., 2). Statt des regelrechten *bilbil* 'Nachtigal' 272 steht 54 *bulbul*. Auffallend sind *madda* 'Zeitdauer' 42, *xaboš* 'Schlagen', *ba-ruš* 'Bauer' 72, bei denen allen man i erwartete. Aber das Hauptgesetz wird durch diese vereinzeltten Fälle nicht erschüttert, *Qamra* und *Kerra* haben keinen Unterschied für die Bedeutung. Wir haben also *frob* 'freute sich' = *فَرَح* oder vielmehr *فَرَح*, *mialum* = *مَسْلَم*, *mišruk* = *مَشْرُك*, *šarub* statt *شَارِب*, *fērājoš* = *فَرَايَش*, *moghil* *umidbar* = *مُغْبِلٌ وَمُذَبِّرٌ* 54, *xiddām* = *خِدَام*, aber *xottar* = *خَطَار*, 'Gäste', *joğtil* = *يُجْتَل* (= *يُقْتَل*), *jidrob* = *يَضْرِب*, *stoghad* 'Quittung' = *سِتْقَبَاض*, *killum* = *كَلَم*, *xurrug* = *خَرَج*, *biddil* = *بَدَّل* u. s. w. Wie gesagt, nur die Consonanten entscheiden hier, nicht die ursprüngliche Form.

Das 'Omāni vermeidet gern das Zusammentreffen von drei Consonanten, das durch Verlust eines kurzen Vowels in offener Silbe entsteht; es setzt dann meist nach dem zweiten Consonanten einen Vocal ein. Solche 'aufgesprengte' Formen sind hier noch häufiger als im Tunisischen Dialect.<sup>1</sup> Aber die so entstandene neue Silbe zieht den Accent auf sich,<sup>2</sup> wenn er nicht noch weiter nach hinten liegen muss; in Folge dessen fällt der ursprüngliche Vocal weg. Die Farbe des eingeschobenen Vowels richtet sich nach den umgebenden Consonanten, zum Theil aber auch nach der Ableitung. So entstehen Formen wie *tkitho* 'ihr schreibt', *jmišjo* 'gehn', *ktūbto* 'meine Schrift', *uqubra* 'Grabstätte', *šhukjo*, *šhukjo*, *šhökjo* 'erzählen' (*يُخْبِرُوا* = *يُخْبِرُوا*), resp. (*يُخْبِرُونَ*) — *uđerse* 'Schmale' (mit *e* wegen *مُدْرَسَة*), *tyabro* 'wordet beerdigt' (mit *a* wegen *يُوقَر*), *tyahmo* 'geht herunter' (wegen *يُوقَبَس*) u. s. w. Nach Analogie dann Formen wie *juğtōhdo* 'sind beschäftigt' (nach *juğthid*; nicht direct aus ursprünglichem *juğthido*), *mōtīzla* 'separata' nach *mōtīl* u. s. w.

<sup>1</sup> S. diese Ztschr. viii, 255 f.; ferner STRACK, *Bedäutenlieder*, S. 18, Anm. 25.

<sup>2</sup> Wie im Maltesischen; s. STRACK u. s. O.



Ein ursprüngliches oder zur Erleichterung der Aussprache eingeschobenes  $\dot{\text{a}}$  zieht auch sonst wohl den Ton auf sich, so dass der vordere Vocal wegfällt: *ngil* 'Fuss', *tsō* 'neun', *šdar*, *šdir* 'Brust', *gbin* 'Kase', *lhoq* 'schloss sich an'  $\text{لحق}$ , und so in allen Verbalformen  $\text{فعل} = \text{فعل}$ .

Die vorstehenden Vocalveränderungen geben der Sprache ganz besonders ihr lautliches Gepräge. Dagegen tritt ganz zurück, was sonst noch von Vocalwechsel vorkommt. In einzelnen Fällen wird  $\text{a}$  zu  $\text{i}$ : *min* aus  $\text{مِن}$ , *innō*, *innak* aus  $\text{أَن}$ ,  $\text{أَنكَ}$ , *gidd* 'Ahne' 346 und besonders *it* für das *at* des Fem. beim Nomen und Verbum. Tritt das  $\text{i}$  des Fem. in offene Silbe, so fällt es weg. Hier und da wird  $\text{a}$  wegen eines benachbarten Consonanten zu  $\text{o}$  z. B. *wošt* neben *wošt* =  $\text{وشت}$ , *wojde* neben *wojde* 'eine', *qanforti* 'meine Brücke' 24.<sup>1</sup> Vielleicht handelt es sich hier nur um die von R. §. 3, 2 besprochene Trübung des  $\text{a}$  nach  $\text{o}$  hin.

Ein silbenanlautendes  $\text{ع}$  nach geschlossener Silbe nimmt gern vor sich einen Hilfsvocal:<sup>2</sup> *šugs'an* 'Tapfere' 13  $\text{شُجْعَان}$ , *sāba'a* 'sieben', *švre'an* 'Schenkel' =  $\text{زُرْعَان}$   $\text{xxu}$  u. s. w., aber daneben *tis'a* 'neun', *šub'an* 'satt' u. s. w. Auch silbenauslautendes  $\text{ع}$  erhält zuweilen einen solchen Hilfsvocal:<sup>3</sup> *usta'ageb* 'und wanderte sich' 386, *bō'erān*  $\text{بُعْرَان}$  'Kameelhengste' 366, *šv'enyni* 'meinst mich' 360, *ba'aqlum* =  $\text{بَعْضِهِمْ}$  und so *ba'aq*  $\text{بَعْض}$ ; aber daneben *šv'raf* 'kennt' u. s. w. Ähnliche Vocaleinschübe manchmal bei  $\dot{\text{a}}$ .

Durch bedeutsame Betonung wird in gewissen Fällen der Vocal verlängert. So 1. bei der Frage s. oben, S. 6 2. im Elativ mit Suffixen *etwal*: *epcālhin* 'maxims earum', *akšārhum* 'die Meisten von ihnen' 66 3. im lauten Zuruf: *jerwēd elwugh* 'o du Schandkerl', *šrōb* 'trink' u. s. w. (296).

<sup>1</sup> Aber *qorbe* 'Schlauch' 70, 3 v. u. =  $\text{قَرْبَة}$  zeigt nicht das Umgekehrte, sondern ist gewiss nur Druckfehler für das regelrechte *qorbe*; dafür spricht auch der Pl. *qorab* =  $\text{قَرْب}$ .

<sup>2</sup> Also wie die  $\text{xx}$  schreiben  $\text{Σπαίν} = \text{σπῆν}$ ,  $\text{Τοξόει} = \text{τοξοῖ}$ ,  $\text{Τελόν} = \text{τελῶ}$  u. s. w.

<sup>3</sup> Wie  $\text{σπῆν}$ ,  $\text{τοξοῖ}$  u. s. w.

In Folge des Lautwandels werden mehrere schwache Wurzeln umgebildet. *أساس*, 'Fundament' wird zu *sas*, pl. *asas*, Verbum *sejja*, als wäre die Wurzel *سس*. Aus *أساء* wird *ssa* 'beleidigte', fem. *asjja* wie von *أسمى* *asma* 'Ohren' = *أذن* bildet Dimin. *asajja*. Andre Wurzelumbildungen haben wir in *fas* 'wurde viel' aus *فأش* (*فأش*), *asrit* 'sie gab einen Wink' 316, von R. richtig aus *أشار* erklärt (Masc. wird *asir* sein). Aus dem Impt. *ذغ* 'lass' entwickelt sich das Verbum *دعى* z. B. *as'ayk* 'ich lasse dich' u. s. w. So *iter* 'war betrogen' 311 wie von *أقر* aus *أقر*.

Pronomina. Die merkwürdigste Erscheinung beim eigentlichen Pronomen ist, dass das Suffix der 2. sg. f. *i* statt *ti* lautet. Schon PRATERON hat hierauf aufmerksam gemacht und dazu das von MALTEAN angegebene *'alä* = *ألي* in Hadramout ZDMG. 27, 250 und das *si*, *i* des Amharischen herangezogen. Dass man in Hadramout so spricht, bestätigt VAN DER BEEK, Hadramout 249. Nach einer gütigen Mittheilung ED. GLASSER's an mich ist *ش* auch in ganz Jemen Obj. und Possess.-Suffix der 2. sg. f.<sup>1</sup> Im Mahri zeigt sich dies *ش* und zwar, wie im Amharischen, auch für das Subjectsuffix des Perfecta (dessen Masc. da *k*, nicht *t* hat). Wir finden also diese Erscheinung im ganzen Süd- und Südostarabien wie im grössten Theil Abessinien.<sup>2</sup> Es liegt sehr nahe, dies *i* aus *ti* durch Vermittlung einer Palatalisierung (*j*) zu erklären, aber das hat doch seine grossen Bedenken. Das 'Omäni zeigt beim *k* höchstens Spuren von Mouillierung JAYAKAR 663; vielleicht deuten auch R.'s Worte, *k* sei

<sup>1</sup> Nach WERNER in ZDMG. 22, 166 legt Seiwän diese Eigenthümlichkeit auch dem Bejr bei. Leider erfahren wir nicht, ob er die Bejr u. Wail oder sonst einen Stamm dieses Namens meint. Uebrigens ist möglich, dass der letzte Geschlechtmann an einem in oder in der Nähe von 'Omän wohnenden Zweig jenes grossen Stammes dachte; bei R. 420 kommen als 'Omänische Stämme neben Abkumaligen von 'Hanyar und Qahän auch *šid* W'ä'f vor; das soll wohl W'ä'f sein. Sind die *šid* 339, 365 vielleicht die *بنو دهل*, welche allerdings zu den Bejr u. Wail gehörten?

<sup>2</sup> Aber Gass, Tigre und Tigrija haben als so wenig wie die aus *asä* bekannten arabischen Dialecte. Im Bahilschen und Minilschen mag dies *ش* auch schon gewesen sein; jedenfalls setzt Rowan, *Sichuan. Christ.* S. 14 hierfür an *š* an.



etwas mehr vorn im Munde zu sprechen', auf dergleichen. Allein die Palatalisierung des *k* oder *q* ist zwar im Negd und in der syrischen Wüste, wo man grade dies *š* nicht kennt, sehr beliebt, fehlt aber im 'Omāni ganz, und erst recht die Verwandlung in einen Zischlaut. Ebenso wenig finden wir derartiges im Ḥaḡrami bei VAN DEN BESO, wie bei SMOUCK HUNGBORSE (in „Feestbundel voor DE GOARE“). Im Amharischen wird aus *ki* regelmässig *šī*, *š*, aber nie *k*. Somit ist es kaum erlaubt, diese, weiten Landstrichen gemeinsame, also gewiss recht alte, Erscheinung aus einer hier nirgends nachweisbaren lautlichen Veränderung zu erklären. Aber eine andere Lösung dieses Räthsels weiss ich allerdings nicht.

Ueber die sonstigen Pronomina liesse sich noch manches sagen; wir wollen aber nur *bā* betrachten. Dies Wörtchen wird fast ganz wie das alte *الذی* (التي u. s. w.), das moderne *الى*, *لى* gebraucht, das unserm Dialect verloren gegangen ist. Vgl. *rräggāl bā fīl rurfā* ‚der Mann, welcher im Zimmer ist‘; *lḥrma bā ma'ak* ‚die Frau, die bei dir ist‘; *lyaff bā ktebto* ‚der Brief, den ich geschrieben habe‘; *loxtaf bā ketebnahin* ‚die Briefe, die wir geschrieben haben‘; *lbiat bā rūdd āxah* ‚das Mädchen, dessen Bruder zurück gekehrt ist‘; *uadā bā jilne* (لنا) *ma'hum ešāl* ‚die Leute, mit denen wir Geschäfte haben‘; *bā mā m'endo mā, mā ilo ḥaqq* ‚wer kein Vermögen besitzt, hat kein Ansehen‘ (alle Beispiele S. 35) u. s. w. Es steht fast nur beim determinierten Nomen oder an dessen Stelle. Selten sind Ausnahmen wie in *wābi* (واحد) *bā jūrāf* ‚einer der versteht‘ 419 (wo wenigstens eine schwache Determination); *dikkān bā qurbo* ‚einen Laden in seiner Nähe‘ 343 (wo es vielleicht *ddikkān* ‚den Laden‘ heissen sollte); *šei bā mā trām tḡure'o* ‚etwas, das du nicht herunter schnecken kannst‘ 285. R. setzt dies *بو* mit Recht — أبو. Aus dem Gebrauch der Kunja hat sich bekanntlich, im classischen Arabisch noch spärlich vertreten, die Anwendung von *بو* mit einem Genitiv im Sinne von *ماحب* entwickelt, ‚der mit . . .‘. Das ist nun in

<sup>1</sup> So ward mein sel. Freund DÖHRMANN in Aegypten wegen seines prächtigen Bartes *abū d-lāḡn* ‚der mit dem Bart‘ genannt.

unserm Dialect so weit ausgedehnt, dass *bu* heißt: 'Inhaber von ...', wovon folgendes gilt: also *lyatt ha ktebo* 'der Brief, Inhaber von' (von dem folgendes gilt): 'ich habe ihn geschrieben.'<sup>1</sup>

Substantiv und Adjectiv. Die Pluralbildung entspricht noch fast ganz der der alten Sprache. Die Endungen *at* und *ya* bleiben streng in den alten Grenzen. Beim Pl. fractus fallen durch die Lautveränderungen theilweise verschiedene Formen zusammen z. B. *أفعال* and *أفعال* als *f'al*. Ob *hörpa* 'Gaizige', pl. von *haryt*<sup>2</sup> = *حُرْمَة* oder = *حُرْمِي* (oder vielmehr *حُرْمِي*), ist nicht sicher zu entscheiden. *finje* 'Reiche' setzt R. mit Recht = *أَفْنِيَة* (daraus zunächst [*af'finja*]), wie 'beja' 'Stücke' = *أَفْنِيَة* sein wird. Die Pluralform *فُعِيل* hat sich etwas ausgedehnt: *gryr* 'Krüge', *qbyb* 'Kuppeln' und andre von med. gem. Zum Singular ist geworden *nime* 'Frau' (*نِسْوَة*), dessen Plural *nimeca*. Pluralis pluralis *balādyn* zunächst aus *bildān* von *beled*, wie bei JAYAKAR 659 *فَيَارِين* 'Männer' aus *فيران* von *فار* und *لياحين* 'Tafeln' aus *لوح* *لِيحَان*. Noch manche interessante Einzelercheinung aus der Pluralbildung liesse sich anführen. — Auch der Dual ist beim Nomen in weitem Umfange erhalten.

Wir finden noch allerlei Reste vom Tanwyn. Natürlich müssen wir absehen von Redensarten wie *hubban ickeramen* 296,<sup>3</sup> *selamin 'alykum, ma'elen*, die, mögen sie auch noch so verbreitet sein, doch aus der Litteratursprache stammen. Anders steht es aber mit *adisa duqa* 'vertrauenswerthe Leute' 58, dem überaus häufigen *killin jeder*, *sein qalyt* 'etwas weniger' 81, *kill sein jedes* 81 und öfter *sein*, 'arbin d'af' 'gemeine Männer' ('Araber') 80, 'arbin qille 'wenig Männer' 881, *boughin 'abus* 'mit finstern Gesicht' 342 u. a. m. Es handelt sich da fast stets um kurze und mit dem Folgenden eng verbundene

<sup>1</sup> Ich muss gestehen, dass ich, seit ich dies *bu* habe kennen lernen, der Erklärung des hebräischen *בּוּ* als eines Substantivs nicht mehr abgeneigt bin. Ich würde der Deutung 'Ort von' (= *בּוּ*) ohne Weiteres beistimmen, wenn nicht *أَفْنِيَة* *hdc* bloss 'Spur' hiesse; nur im Aramäischen heisst *בּוּ* 'Ort', und auch da zeigt sich in *בּוּ* noch die ursprüngliche Bedeutung.

<sup>2</sup> Ham. 629, v. 5; Pl. *جَرَامِ* Amiq., Moall. 24.

<sup>3</sup> Die hebräischen Redensarten S. 294 f. gehören zum grossen Theile der höchsten Sprache an.



Wörter. Auch in *kemayn* 'einige' steckt vielleicht ein Tanwyn; es könnte, wie das alte كَائِنٌ، كَائِنٌ = اُنَى + ى ist, aus *kema* (das im 'Omāni das bloße *ka* ersetzt) und *aija* entstanden sein. Schwierigkeit macht nur die Verdopplung des *m*.

Kaum zu verkennen ist auch das Tanwyn in Fällen wie *moh-tagilli* 'ist mir nöthig' نَحْتَاجُ لِي 170, *nāqdat illo* 'sind ihm gewachsen' 158 نَقَدَاتُ لَهُ (s. oben S. 3, 6 v. u.), *mai'alubbha* 'sie ist angezündet worden' ib. مَشْعُولٌ بِهَا, *ba maḍrābūbo* 'womit geschossen ist' ib. كَاتِبٌ بِهِ, *ḍarbatūbo* 'schreibt damit' = ضَارِبَاتُ بِهِ u. s. w. Vgl. dieselben Assimilationen des *n* in *rayjello* 'liessen ihm' 233 aus *rayjen* (= classischem *rayjina*) + ا, *ḍarbybbo* aus *ḍārān* 140, *jdārabbo* aus *jdāran* (= يَدْرَبُ) *ba* 206 u. s. w. Noch häufiger sind die ähnlich lautenden, jedoch nicht wohl durch ein Tanwyn zu erklärenden Formen des Particips mit angehängtem Object-suffix wie *ḍarbiṇno* 'schlägt ihn', *ḍarbiṇuck*, *ḍarbiṇni*, pl. *ḍarbyṇno*, fem. *ḍarbatīṇno* u. s. w., aber Fem. sg. *ḍarbitoo*, *ḍarbituck* u. s. w. (*miṣṭaqituck* 'nach dir verlangend' 304, wie auch *sadkitli* 'massiert mich' 141). So auch die ganz wie die Participia gebrauchten Verbal-adjective *aiṣjanīno* 'vergisst ihn' 224; fem. *'ilmānūtbo* 'sie kennt es' u. s. w. Ganz so finden wir in Wetzstein's Beduinenerzählung ZDMG. 22, 75, 10 شَانِئْتُهُ 'sah ihn' und دَاعَلْتُهُ 'beschlich ihn'; vgl. eb. 192, wo auch im Fem. die Verdopplung فَايَسْتَتْ neben فَايَسَتْ. Es geht kaum an, in diesen Formen mit Wetzstein فَايَسَ u. s. w. zu finden; im 'Omāni wird wenigstens *fā* höchstens zu *fā* verkürzt. ضَارِبٌ aber würde in unserm Dialect immer nur *ḍarbillo* ergeben, abgesehen davon, dass in ihm, so viel ich bemerke, nie ل zur Bezeichnung des directen Objects dient. Es bleibt wohl nichts übrig als eine weit ausgedehnte Analogiebildung anzunehmen, die von ضَارِبِي ausgeht. Man bedenke, dass die erste Person in der Sprache des Lebens eine ganz andre Rolle spielt als in der Litteratur.

<sup>2</sup> الْمُسْلِمِي und الْمَوَافِقِي Howell 2, 704; الْقَائِنِي Muwāṣṣa 112, 26 (angeblich von Zahab); حَامِلِنِي Kāmil 205. Wie ٢٢١ Ps. 18, 33. Vgl. die verdächtigsten الْأَمْرُوذُ und مُحْتَضِرُوهُ al. 200 (alle drei aus dem Kāmil wiederholt Chinnai al adab. 2, 185).

Secundäre Verdopplung hat der Dialect auch in Fällen wie *maṣṣaḥ-lilbbo* „ist mir geschenkt“ 158, *qaliltlōbbo* „es ihm sagte“ 313, *tekkeltlōbbo* „hast uns damit betraut“ 310. Analogiebildungen sind hier jedenfalls wirksam.<sup>1</sup>

Von den Zahlwörtern hebe ich nur die nach Analogie von *ṣamsa* u. s. w. gebildete Nebenform *ṣamsa, ṣayna* „zwei“ (masc.) mit angehängtem *a* hervor.<sup>2</sup>

Partikeln. Wie in allen oder den meisten Dialecten treten auch im 'Omāni Objectaffixe mit Subjectbedeutung oder zur Verstärkung des Subjects an allerlei Adverbia: *hinek* „wo du?“, *tauni* „jetzt ich“, *hynak* „jetzt du“, *ba'adni* „ich noch“, *ba'ado* „er noch“, *'blāmek* „warum du?“ u. s. w. Ähnlich *ilani bfaras gājo* „da kam mir plötzlich ein Pferd“ 93 (classisch wäre es *بفراي جايمة* ١٣ mit selbständigem Pronomen); *ilak bil'arab gājyn* „da kamen dir plötzlich die Araber“ u. s. w. Neben *ilak blūḥṣeni* „da kam ihm plötzlich der Fuchs“ 292 auch *ilano bisḥab* „da kam ihm plötzlich eine Wolke“ 383 mit *no* wie beim Participium (s. oben S. 12). So erscheint bald *yā*, bald *yā* wesentlich in der Bedeutung des conditionalen ١٣, und man kann sich kaum der Annahme entsiehn, dass dies ١٣ mit seinen Nebenformen, das fast in allen bekannten Dialecten von 'Omān bis Südwest-Marokko erscheint,<sup>3</sup> aus ١٣ entstanden ist, so völlig fremd meines Wissens der Uebergang von ١٣ oder auch ١٣ in ١٣ sonst dem Arabischen ist. — ١٣ scheint gänzlich verschwunden zu sein, wenn es nicht etwa in dem seltenem *'aṣṣa, aṣṣa, aṣṣa, aṣṣa* steckt, das möglicherweise = ١٣ sein könnte; es bedeutet ungefähr: „wirklich“,

<sup>1</sup> An etwas wie das nordarabische nun epentheticum mag ich hier nicht glauben trotz des von R. 275 angeführten Bagdadischen *anāni* „sein Vater“, *qalāni* „die todten ihn“, „alles auf ihn“, *hyni* „durch er“, in welchen wohl eine Form wie das *hāni* „er“ der Monoth. Gegend steckt; vgl. dazu *hāni* „ihm“, *hāni* „in ihm“ bei Socin in *ZDMG.* 36; 11, 8; 17, 11 und in „Die arabischen Dialecte“ 126, 15. In den beiden ersten Fällen ist das Suffix *hā* noch durch *hāni* verstärkt.

<sup>2</sup> Aus Versuchen steht S. 82 *ṣāni, ṣayna* als Fem., *ḥāni* als Masc.

<sup>3</sup> Ich kenne es bei den syrischen Beduinen, in Hadramaut, in Mekka, in Tunes und in Marokko.

wie man erzählt.<sup>1</sup> Stärker als das alte *ān* ist *pāni*, *pāk* u. s. w. ‚ecco mi, ecco ti‘ u. s. w.; ich weiss es nicht zu deuten. — *ān* ist als *īn* mit Suffixen (inno u. s. w.) noch ganz lobendig. So *keanno*, *kennō* ‚als ob‘ und oft etwa in der Bedeutung: ‚so geschah‘ s. *ān* steckt noch in *īlān*, *īlyn* = *ān* *ālī*, oft aber ganz wie einfaches *ālī* (resp. *hātī*) als Präposition gebraucht,<sup>2</sup> sowie in *‘asān* ‚ob etwa‘, ‚damit‘ = *‘ān* ‚vielleicht ist‘ s, ‚dass‘. Das einfache *‘asī* kommt auch vor; ebenso *‘all* (*‘allo* *‘allā* 313, *‘allha* *‘allā* 201) und *n‘all* = *‘nall*<sup>3</sup> (auch wohl nur mit Suffixen).

Als Negation ist *lā* ziemlich selten geworden, *mā* ist häufiger; am häufigsten steht aber bei der Verneinung ein angehängtes *īy*, *īi*, *ī*, d. i. *īy* mit Weglassung der eigentlichen Negation z. B. *uuebbadēi Nāqor hādē* ‚wir kennen diesen Nāqor (ناصور) nicht‘ 357; *īāgār bū ḥaḥādēi* ‚die Bäume, die niemandem gehören‘ 334; *īerice dīlẖangar īyī* ‚diesem Dolch ist nichts gleich (شروى)‘; *lhogayī īei minno* ‚mir ist nichts davon gekommen‘ 348; *īyīy ter hādē* ‚sonst nichts?‘ 357. Die drei letzten Beispiele zeigen uns neben dem negativen *īy* noch je ein andres.<sup>4</sup> Auch prohibitiv *lūkūāī* ‚fass es nicht an‘ 153 (ohne Suffix *lūī*), *torkoḥī* ‚lauf nicht‘ eb. Sonst dient *lā* zum Verbot, schwerlich aber *mā*. — Die eigentliche Negation wird auch weggelassen bei *lle* = *‘lā*, wenn es, wie sehr oft, ‚nur, bloss‘ heisst.<sup>5</sup> Ferner in *mā zāl* = *mā dām* 122 f. ‚so lange anhält‘, wo ‚so lange aufhört‘ steht für ‚so lange nicht aufhört‘, z. B. *mā zāl sījūt tīngtufāī ddrāb* ‚so lange

<sup>1</sup> *Feinno* 304, 5 und *gas feinno* 410 nr. 144 = *‘ān* *‘ān* ‚denn er‘, ist gewiss nicht volksthümlich.

<sup>2</sup> So in *Makka āfo*, s. Smock-Hrasonow, *Mekkanische Sprichwörter* 93.

<sup>3</sup> *‘nall* wird unter den mancherlei Nebenformen bei Ibn Anḥārī, *Inṣāb*, cod. Leid. 77; Chixāna 4, 369 nicht mit aufgeführt. Uebrigens sind diese Formen schwerlich alle richtig.

<sup>4</sup> Dazu kommt dann noch *īeī* mit *Taswyn* (oben S. 11).

<sup>5</sup> So im Maghrebinischen das bloss *fr* (غير) ‚nur‘ Strass, *Beispielsammlung* 65 v. 134, 77 v. 263, 123, 874; vgl. Strass's Glossar s. v. *‘ālī*. Auch mit dem seltenen *‘āl* in den Houwāra-Texten scheint es sich ähnlich zu verhalten. Parallelen hierzu in verschiedenen Sprachen.



die Regen anhalten, sind die Wege ungangbar' 123; *mā sal 'arīfī* 'so lange er noch nicht weiss' 211.

Merkwürdig ist das als allgemeines Fragewort enclitisch angehängte *hi*, nach Consonanten i z. B. *balēki hādē līt* 'ist das Haus dein?' *gubtāhi luktāb* 'habt ihr das Buch gebracht?' 34. Verwandt mit dem äthiopischen *hi*?

Die meisten alten Präpositionen sind noch in Gebrauch. *li* (لِ) kommt allein nur noch mit Pronominalsuffixen<sup>1</sup> und zwar fast ausschliesslich enclitisch vor. An seine Stelle tritt *ha*, *hā* (حتّى), mit Suffixen *hal* (لِ) z. B. *balī mihī* u. s. w. (nicht enclitisch). Auch *ilē*, meist mit Suffixen (*il*, *jil*), tritt in ziemlichem Umfange für *li* ein. — *Min*<sup>2</sup> ist *wija* (mit Suffixen) وَايَ and *bija* (ebenso) = مَن + بَا. *Ma'* hat die Bedeutung von مَعًا übernommen; es steht sogar in der Bedeutung 'hin zu' = إِلَى oder vielmehr = dem nachclassischen إِلَى مَعًا. Es bezeichnet auch, ebenso wie عَلَى den Schuldner, während *il*, *hal* den Gläubiger anzeigt: *ḡak lhiṇḍi ilē mā'i* (oder 'alyj ḡalo) *myt riḡāl* 'jenem Inder schulde ich 100 Dollar' 93.<sup>3</sup> 'end ist aber auch noch vorhanden; beliebt ist *m'end*, *m'ind* مِنْ عِنْد mit der auch sonst vorkommenden Verkürzung des مِنْ und völligem Verlust seiner eigentlichen Bedeutung; vgl. *minē* oft 'wo' und selbst 'wohin' (266, 2) und manches andre in dieser wie in andern semitischen und nichtsemitischen Sprachen. 'end und *m'end* wohl nur mit Suffixen.

'an ist noch sehr häufig; es steht sogar wie *mā* bei der Comparison: *axfar 'an hādē* 'besser als dieses' 65; *akḡar 'annek* 'mehr als du'; *zid 'aanyne jiboḡḡak* 'mehr als mich (مَتَى أَنَا)' hasst er dich' 106.

Allerdings sind dem 'Omāni einige wichtige alte Partikeln mehr oder weniger verloren gegangen: über لَنْ s. oben S. 12; كَيْفَ hat

<sup>1</sup> Alte Formen wie *lhiṇḍ* *ilḡāl* begründen keinen Einwand.

<sup>2</sup> Das nabatäische *ṣr* für den Schuldner hätte mir nicht auffallen sollen (Kerzen, *Nab. Inschr.* S. 31), da *ṣr* so schon im Hebräischen vorkommt 2 Sam. 21, 4. Selbst Sura 2, 245 kann man schon hierher ziehen.

<sup>3</sup> Fast alle modernen Formen dieses Worte gehen auf مَعَد zurück.

R. nur in einigen festen Formeln wie *kaf* *halak* كَيْفَ حالَكَ 294; *kaf* *ahwalkum* 349, aber bei JAYAKAR 815 finden wir auch كَيْفَ شَيْئَتَهُ (wäre *kaf* *ahfta*) 'what is his appearance like'. اَيْشِي fehlt bei R. *gana*, kommt aber bei JAYAKAR als وَيْشِي vor 651. 855; von لَيْشِي, 'warum' giebt dieser jedoch selbst an, dass es in der Schriftsprache üblich sei. Auf alle Fälle kann man aber wohl sagen, dass unser Dialect durch Bewahrung des Alten und passende Neubildung auf diesem ganzen Gebiete mindestens ebenso viel leistet als die classische Sprache.

Verhum. Die Präfixe des Imperfects haben statt *a* alle den Vocal *i* gehabt, ausgenommen die erste Sg., welche *a* hatte;<sup>1</sup> nur *tera* mit Suffix, wenn es die Bedeutung von اِن hat, und einige Formen von primae = stehn für sich. Das *i* wird dann nach den oben S. 6 f. gegebenen Lautregeln behandelt. Beim *i* Stamm ist natürlich zwischen ursprünglichem يَفْعَل und يَفْعُل nicht mehr zu unterscheiden, da die jetzige Vocalisierung von den umgebenden Consonanten abhängt, ohne Rücksicht auf den ursprünglichen Vocal. So haben wir von ursprünglichem يَفْعُل *fayrag* 'geht aus', *jobrad* 'hasst', *jitrak* 'lässt', *färguf* 'zittert', *jirmit* 'ist still' (يَصْمِت), *jidzil* 'tritt ein',

<sup>1</sup> Genau so ist es in Aegypten (SETYI 302; VOLLENS 28; auch da ist اَيْشِي angenommen. So fern, so viel ich sehen kann, im Haframent, in Mekka, bei Mosul und Mardin, während in Syrien auch die 1. sg. *i* zu haben scheint. Dieser Vocal liegt auch den maghribinischen Formen zu Grunde, ausser wo ein anlautender Guttural *a*, *e* bewirkt. Wie es da mit der 1. sg. gestanden hat, lässt sich nicht sagen, weil dafür die Neubildung mit *a* eingetreten ist. Nach Sibawayh 2, 275 ff., dem die andern Grammatiker folgen, sprachen die meisten Araber hier *i* statt *a*, wenn die zweite Sylbe *a* hatte (يَفْعُل, aber يَفْعُل), jedoch nur يَفْعُل nicht يَفْعُل; nach ERMANN in ZDMG, 14, 488 hatten aber die Kelt auch يَفْعُل. Die Angaben Sibawayh's sind jedenfalls unvollständig. Die dialectischen Beobachtungen der Grammatiker reichen nicht weit, und was sie für nicht فصيح halten, lassen sie gewöhnlich weg. Die Sonderstellung der 1. sg. ist jedenfalls zu beachten. Es ist verkehrt, zu meinen, das *a* unserer, hirkaisch punctirten arabischen Texte habe hier (abgesehen vom *a* der Passiva und des II, III, IV Stammes) im Ursemilischen allein geherrscht. Dagegen sprechen nicht bloss die hebräischen und armenischen Formen, sondern viel stärker die der andern arabischen und der abessinischen Dialecte. Wie hier aber *i* und *a* sich vertheilt waren, ist schwerlich mehr auszumachen, da verschiedene Ausge-  
staltungen stattgefunden haben müssen.



von *يَجْرُبُ jidrub* 'schlägt', *يَجْرِبُ jorlib* 'singt', *يَجْلِسُ juglis* 'sitzt', *يَجْوِزُ jagoniz* 'springt' u. s. w. Ob *يَجْزَعُ* 'pflückt ab' *يَجْرَبُ* oder *يَجْرِبُ jöbrid* 'benoidet' *يَجْسِدُ* oder *يَجْسِدُ* ist nicht zu entscheiden u. s. w. Fest hält sich aber das *ج* der zweiten Silbe; es steht in allen intransitiven Formen *يَفْعَلُ* und ferner bei allen sec. und tert. Gutt.: 1. *يَجْرَبُ jirab* 'trinkt', *يَجْرَبُ jorab* 'kommt nahe', *يَجْلِسُ jilsem* 'bleibt intact', *يَجْلِسُ jilbes* 'kleidet sich' 2. a) *يَجْهَرُ jehar* 'ergreift', *يَجْهَرُ jis'ar* 'singt', *يَجْهَرُ jis'el* 'fragt' b) *يَجْهَرُ jorta* 'bleibt da', *يَجْهَرُ jürzah* 'hebt auf', *يَجْهَرُ jufsay* 'zieht aus' u. s. w. Mit diesen Formen müssen die des Passivs ganz zusammenfallen: *يَجْهَرُ jehar* 'wird begraben', *يَجْرَبُ jidrub* 'wird geschlagen', *يَجْهَرُ jehar* 'wird getötet', *يَجْهَرُ jidfen* 'wird begraben' u. s. w. *يَجْهَرُ jidbah*, *يَجْهَرُ jö'raf* sind activ = *يَجْهَرُ يَجْرَبُ*, passiv = *يَجْهَرُ يَجْرَبُ*.

Aber 1. Pers. *يَكْتُبُ (juktub)*, *يَقْرَأُ jale' (joqham)*, *يَجْهَرُ (joqbor)*, selbst *يَجْهَرُ jale' (jügid)*<sup>1</sup> und so *يَجْهَرُ jale'* 'werde getötet', *يَجْهَرُ jale'* 'werde begraben'.

Im Perfect fallen nicht bloss *يَفْعَلُ* und *يَفْعَلُ* (resp. *يَفْعَلُ*, *يَفْعَلُ*), sondern auch das Passiv *يَفْعَلُ* nach den Lautgesetzen gänzlich zusammen. Intr.: *يَحْشَى rhub* 'fürchtete sich' *يَحْشَى shor* 'wachte' *يَحْشَى shuf* 'hörte' *يَحْشَى dhil* 'vergass' *يَحْشَى kbor* 'wurde gross' *يَحْشَى shuf* 'wurde schwach' *يَحْشَى dhil*. Passiv: *يَحْشَى rhub* 'wurde erdrosselt' *يَحْشَى shor* 'wurde geschlachtet' *يَحْشَى dhil* 'konnte nicht gehn' *يَحْشَى kbor* 'wurde getötet' *يَحْشَى shuf*. Fem. *يَحْشَى rhub* 'sie wurde getötet', *يَحْشَى shor* 'sie wurde geschlachtet' u. s. w. wie *يَحْشَى rhub* 'sie sass auf' u. s. w.

Das Passiv unterscheidet sich in 1 vom Intransitiv nur durch den völligen Mangel des Imperative und durch das Participle *يَحْشَى rhub* 'erdrosselt' u. s. w. So bei tert. *يَحْشَى (و)*: intr. *يَحْشَى lqi* 'traf zusammen', pl. *يَحْشَى logjo*, Impf. *يَحْشَى jilqa*; pass. *يَحْشَى gli* 'ward aufgedeckt' *يَحْشَى giljo*, *يَحْشَى jule* u. s. w. Aber bei med. gem. ist im Perf. das Passiv von den Intransitiven unterschieden: *يَحْشَى ridd* 'ward zurückgebracht' = *يَحْشَى*, (Impf. *يَحْشَى jredd*, part. *يَحْشَى merdäd*), *يَحْشَى jhamm* 'hatte Fieber' *يَحْشَى jhamm* (das Part. wird *يَحْشَى mahmäm* sein) gegenüber *يَحْشَى lezz* 'entließ', *يَحْشَى jlezz*, *يَحْشَى jass* 'morkte' *يَحْشَى jass*.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Vgl. SPITTA 223; VOLLENS 37.

<sup>2</sup> Im Perf. ist kein Unterschied mehr zwischen Formm wie *يَحْشَى* und *يَحْشَى*; wir haben da *يَحْشَى* wie *يَحْشَى*.

Ebenso bei hohlen Wurzeln: *qal* 'wurde gesagt', *jqal*, *by* 'wurde verkauft', *jab* gegenüber *xaf* 'fürchtete' *jxaf*, *bät* 'übernachtete' *jbät*.

Im Ganzen entsprechen die *عجل* und *فعل* des Dialects den classischen; doch giebt es allerlei Abweichungen, wie es ja hier auch in der alten Sprache nicht an Schwankungen fehlt. So sagt man 'braf, jö'raf (das wäre *عَرَفَ*, *يَعْرِفُ*) statt *عَرَفَ*, *يَعْرِفُ* (etwa nach Analogie von 'ilum *عِلِمَ*) und umgekehrt *talaf*, *jittäf* statt *تَلَفَ*, *يَتَلَفُ* 'zu Grunde gehn', *bafad*, *jöhfod* für *حَفَظَ* 'bewahren'. Neben *talab*, *jottäb* *تَلَبَّ*, *يَتَلَبَّبُ* 'siegen' steht *tlab* (*تَلَبَّ*).

Das Passiv ist in 1 (und so in 2) noch in vollem Gebrauch. Da es aber lautlich so viel mit dem Activ zusammenfällt, so ist es natürlich, dass auch im 'Omāni *vu* und andre reflexive Verbalstämme vielfach für das Passiv eintreten. Stamm *iv*, der zum grossen Theile von 1 nicht mehr zu unterscheiden wäre, ist auch in diesem Dialect so gut wie ausgestorben. Bei Wurzeln med. *y* macht er sich noch hier und da durch das *y* des Impf. bemerklich z. B. *räh*, *jryh* 'befreien'. Ausserdem finden wir noch einige als Substantiva oder Adjectiva gebrauchte Participia und Infinitive von *iv*.

Unser Dialect hat, so viel ich sehe, mehr Mischungen verschiedener Verbalstämme als ein anderer.<sup>1</sup> Ich finde *vu + v*: *staucef*, Impf. *jistaucef* 'ansehn' 213. 423. — *vu + vr*: *jintgarben* oder *jintgerben* 'man nähert sich ihnen (fem.)' 392, *jintgebel* 'wird erklärt' eb. u. a. m. Hierher wohl auch *jintäkel* 'wird gegessen', *jintöxad* 'wird genommen', *jintätabhin* 'man kommt mit ihnen (fem.)'. So wird auch *untänil* 'und es verlängerte sich' 390 für *untäwel* stehn.<sup>2</sup> — *vu + vii*: *nteweged* 'ward gefunden' 251, *jintxarag* 'lässt sich ausführen' 252, *jintraqa* 'lässt sich flicken' eb., *jintkil* 'wird gegessen' 192, *jinttyf* 'wird geschen' (häufig). — *vii und iii*: *ntawelhe* 'nahm sie sich' 394. — *x + vi*: *estqada* 'ich muss Rache nehmen' 233.

Leider darf ich nicht noch weiter auf die Verbalformen eingehen, um nicht gar zu ausführlich zu werden. Ich bemerke nur

<sup>1</sup> S. diese Zeitschrift viii, 260.

<sup>2</sup> Das *i* der letzten Silbe ist sehr auffallend.

noch, dass die Verba *tertia* و ganz in die Bildung der *tertia* ي übergehen und dass bei diesen viele Formen nach Analogie der starken Wurzeln das ي zum Consonanten machen: *lojjo* 'begegnoten' wie *sohro* 'wachten', *twaijji* 'du (fem.) gehst' wie *tkitbi* 'du schreibst' u. s. w. und dass sie eigenthümliche Passivparticipia bilden: *mejlai*, f. *mejlaje*, wie *mzennai* 'geschimpft' (مَزْنَى) u. s. w. 1 steht hier unter dem Einflusse von 11.

Der Gebrauch der beiden Tempora ist im Wesentlichen der alte. Vor das Imperfect tritt sehr oft *ha*, *ha*, *ha* (aus *حتى*).<sup>1</sup> Es sollte wohl eigentlich auf die reine Zukunft gehen, steht aber auch gern für das dauernde Präsens z. B. bei Schilderung von Sitten und selbst vom Pflegen in der Vergangenheit, s. 386 f.

Sehr oft finden wir, wo wir das Impf. oder Perf. erwarteten, das Participium oder ein entsprechendes Verbaladjectiv (wie *alsja* 'vergessend'). Dabei kann, wenn der Zusammenhang es einigermaassen deutlich macht, ein Ausdruck des Subjects fehlen, selbst wenn das die erste oder zweite Person ist: 'a *kān qāsid* 'wohin willst du gehen?' 311; *jōm wahda<sup>2</sup> qāsid hādik l'hāl* 'eines Tages ging ich auf jenes Geschäft aus' 304; *bāri s'arab* 'ich will trinken' 353; (wir fragten, wo ist der Weg nach dem Orte so und so) *ayjallus hyje dlarb bā zat-fynhs* 'das ist der Weg, auf dem ihr geht' 364; *bāna m'hito fawī m'qabil l'hāl wēl hū mustaq'adyna ma' wāji mō fān* 'neben unserem Haus ist ein Brunnen gegenüber dem Thor, und wir haben das Haus von einem Namens NN gemiethet' 343; *bā dāxlyn wīnno qabil* 'durch das sie vorher gekommen waren' 317; *rreggal hū m'qabbilinnō ijāhs* 'der Mann, dem er sie übergeben hatte' 310; *ene ene m'arrob* 'ich habe gestern freigelassen'; *jōm mīl yfām galis* 'eines Tages sass er' 331; *exh qāllinnō* 'er hat schon seinen Bruder getödtet' 323; *lākin fall 'ankum* 'aber er entfloh (ἐφυγε, nicht ἐφύγε) ihnen' 319; *ene hūlmān fillēl* 'ich habe in der (vergangenen) Nacht geträumt' 389; *ene nīslaninnēt* 'hätte ich dich vergessen?' 309 u. s. w. u. s. w. Dieser

<sup>1</sup> Vgl. marokkanisch *ha-attāw* حتى نتشاور 'da muss ich mir's erst überlegen' Socin und Strass 58, 2.

<sup>2</sup> Jōm ist gewöhnlich fem.



Gebrauch des Particips findet sich allerdings auch in andern Dialecten,<sup>1</sup> aber kaum in dem Umfange. Ich kann mir diese Erscheinung nur aus der von Alters her und auch jetzt noch häufigen Anwendung des Particips im Häl erklären (z. B. *mā ibaijo hane gālyu* 'was wollt ihr, dass ihr hier sitzt?' 342; *ḡaḡafus nāwījyn bjātus* 'porreximus appetentes domos nostras' 345). Es ging da natürlich oft auf die Vergangenheit und wurde nun auch ohne Unterschied für sie verwendet, als es selbständig geworden war.<sup>2</sup> Die Klarheit des Ausdrucks muss dadurch zuweilen leiden. Ist der Ausdruck der Tempora überhaupt nicht die starke Seite der semitischen Sprachen, so erkennen wir hier noch einen Rückschritt.

Wir haben soeben und auch schon vorher die Syntax berührt. Obgleich die Syntax des Dialects im Ganzen und Grossen mit der alten übereinstimmt, so könnte ich doch noch manches interessante aus diesem Gebiete hervorheben. Ich beschränke mich aber auf wenige Bemerkungen.

Die Congruenz von Zahl und Geschlecht wird auch beim voranstehenden Verbum gewahrt. Die Plurales fracti von Sachwörtern werden überwiegend als Fem. pl. construiert, seltener als Fem. sg., nie als Masc. pl.

Ganz altarabisch sind noch Constructionen wie *'aḡus kabyrīs* 'sinn *jabis moxḡha* 'sine Frau alt an Jahren, mit dürrem Gehirn' (يَابِسٌ مُخْبَا) 346; *ḡyja mḡarreg 'alyhe* 'ihr ist es verboten worden'; *ḡaf ḡūrme mḡalleb 'alyhe* 'er sah das Weib fest angebunden' 391;<sup>3</sup> *ḡalmohkaillo* 'dem, welchem erzählt wird' 333, wie لَمْ يَخْبَرْ. Auffallend ist dagegen لَيْتَهَا beim Passivausdruck in *ba mḡḡajūbilus-jāhe* 'die man uns gebracht hat' 216.

Der VII. Verbalstamm kann, wenn er passiven Sinn hat, wie das alte Passiv unpersönlich gebraucht werden: *junktubbāsī* 'damit

<sup>1</sup> S. SEYDIZ 356 f. Bei SOLEA und STUMER *frā ḡelt* 'wohin willst du?' 62, 17; *ḡaḡelēt ḡ-ḡilḡas* 'die Kleider, die du (fem.) angezogen hast' 38, 16, vgl. I. 22.

<sup>2</sup> So ist im Tigris das Gerundum selbständig und zu einem wirklichen Perfect geworden.

<sup>3</sup> Dies *ḡalleb* '(seiner) Strick' hat annehmen gehört zu ضَلَبَ u. s. w., s. JARAKAN 833; nicht etwa zu ضَلَبَ.

lässt sich nicht schreiben' 174; *jinnār fil baḥr* 'man reist zur See' 218. Ähnlich die Mischformen mit *vin*: *mā jinnāwāk ḥin* 'man hat sie nicht gemeinsam' 252.

Wie im Altarabischen حِينَ und andre Substantiva im St. cetr. vor ganzen Sätzen stehn, so hier *sē'it* und besonders das beliebte *jōm* 'zur Zeit, da, als' (ar. حِينَ, يَوْمٌ nicht 'am Tage, da'); ferner *liegel* 'weil', *ār* 'ohne dass' (beide ohne اَوْ oder etwas ihm entsprechendes). So *qabil* 'ehe, bevor', *min* 'seitdem' (z. B. *min bād* 'seit du angefangen hast' 235; *min xarag* 'seit er ausgegangen ist' 238). Häufig wird so عَنْ 'davon weg, dass' in der Bedeutung 'damit nicht', 'ohne dass' gebraucht. In *'alās haqq* 'ohne Recht' عَلَى لَيْسَ 132 ward aber لَيْسَ حَقٌّ wohl als eine Art zusammengesetztes Nomen empfunden, nicht als ein Satz.

Der Wortschatz des 'Omāni scheint sehr reich zu sein. Wir treffen da viel altes, zum Theil recht seltnes Sprachgut. So ist z. B. das als jemenisch bezeichnete سَحَب 'Datteln' hier ein gewöhnliches Wort (*sabb*); ebenso finden wir hier das jemenische 'فَلَد' 'springen' als 'offed. Nicht wenige in den Wörterbüchern gar nicht oder ungenügend belegte Wörter oder Bedeutungen werden durch unsern Dialect gesichert. Andererseits haben in ihm auch viele sonst bekannte Wörter eigenthümliche Bedeutungen. So z. B. *wāḥa* (وَاحٍ) 'erreichen, erwischen', das zu وَحَى 'eilen' und also (nach der sehr plausibeln Ansicht SAM. FRAENKEL'S) zu وَحَى und aram. ܐܘܚܐ gehören wird. *Xallef* 'condolieren' 289 ist eigentlich 'einen Ersatz wünschen' (vgl. den Namen خَلَفَ u. s. w.). رَوَى eigentlich 'sich erheben', heisst hier 'kühlen'. جَمَعَ 'sammeln' bedeutet 'kühren' (*gumma'a* 'Kehricht'), ganz wie aram. ܐܘܪܐ (ins Altarabische als كَتَمَ aufgenommen) u. s. w. Und viele Wörter des Dialects sind uns sonst unbekannt. Aber auch auf diesem entlegenen Gebiet findet sich wieder eine Anzahl von Worthedeutungen, die dem classischen Arabisch fremd und doch allen oder sehr vielen neueren Dialecten gemeinsam sind. So شَوَف 'sehen', حَمَم 'arbeiten'

<sup>2</sup> Ob nicht das, was über die z. g. مَنَعْنَة der Tantis berichtet wird (Mussagal 139. 140), auf einem Missverständniss dieses Gebrauchs beruht?

(aber auch ‚dienen‘), *ṣū* und *ṣū* ‚schön‘ und ‚hässlich‘.<sup>1</sup> Ueberhaupt ist es merkwürdig, in wie vielen Stücken auch dieser Dialect in der Entwicklung mit den andern Schritt gehalten hat, selbst mit den um ungefähr 70 Langgrade entfernten Marokkanischen; freilich haben die das echt arabische Gepräge lange nicht so bewahrt, wie er.

Der rein arabische Character des 'Omāni wird durchaus nicht beeinträchtigt durch die immerhin nicht ganz kleine Zahl von Fremdwörtern. Schon JAYAKAR und R. haben eine Anzahl von 'Omānischen Wörtern als persisch bezeichnet; darunter ist besonders merkwürdig *hest* = p. *هست* ‚existirt‘ in der Bedeutung ‚gehörig, viel, sehr‘. Ich nenne ferner noch *zumra* ‚Dattel‘ = *خرما*, *zengel* ‚Dickicht‘ 347 = *جنگل*, *nemāne*, *uemne* ‚Muster‘ 45. 58 *نونه*, *bitk* ‚Schmiedehammer‘ 400 *پتک*, *sardit lhaue* ‚die Frostzeit ist eingetreten‘ 263 von *سرد*, *dismāl* ‚Frauenkopftuch‘ *دستمال*, *qarrab* ‚machte fett‘ 397 von *چرب* *Bāne* ‚Erdwerk, Verschanzung‘ (pl. *buen*, *buen*) wird zu *بر* ‚Erde‘ gehören. *Bān* ‚Ursprung‘ 103 ist *بُن*; damit ist das gleichbedeutende *bunk* 81 eng verwandt (wie syr. *ܒܢܟܐ*). In *zein mā ilī fyh raft* ‚etwas, das mich nicht angeht‘ 100 steckt wohl *زمت*. Das beliebte *hādā* ‚tüchtig‘ sieht auch iranisch aus; doch finde ich nichts ähnl. dazu. Vielleicht ist dies oder jenes Wort eigentlich baluchisch. Indische und Sāsali-Wörter verzeichnen JAYAKAR und R. Die Zahl dieser Fremdlinge dürfte noch etwas grösser sein. Auch *hanqri* ‚reich‘ gehört wohl zu ihnen. Jetzt mehrten sich auch die europäischen Lehnwörter.

So dankenswerth JAYAKAR's Wortverzeichniss ist, so wird uns doch erst das von R. in Aussicht gestellte einen rechten Begriff von dem Wortschatz dieses Dialects und reiches Material zur Sprachvergleichung geben.

Die Beispiele, welche mit ihrer Uebersetzung den grössten Theil der Grammatik ausfüllen, bestehen meist aus kurzen Sätzen,

<sup>1</sup> Nicht etwa *زَیْن*, *شَیْن*, sondern die zu Adjectiven gewordenen Substantiva *زَیْن*, *شَیْن*.



denon man es aber anmerkt, dass sie so wirklich gesprochen worden sind. Sie geben uns also ein genaues Bild der Sprache, wie man sie im Umgange handhabt. Ausserdem erhalten wir am Schluss eine reichhaltige Chrestomathie von zusammenhängenden Texten mit nebenstehender Uebersetzung. Fast alle sind unmittelbar aus dem Munde von 'Omân's aufgeschrieben. Darunter sind wichtige Mittheilungen über Geographie, Stämme,<sup>1</sup> Zustände und Sitten des inneren 'Omân's. Wir erfahren da n. a., wie gering die Autorität des Sultan's von Maskat nur wenige Tagereisen landeinwärts ist. Wäre R. nicht leider durch elende Intriguen<sup>2</sup> verhindert worden, von Maskat, wo er sich einige Zeit aufhielt, ins Innere einzudringen, so hätte er uns durch eigne Beobachtung in dem Lande, dessen Sprache er redet und in dem er viele persönliche Anknüpfungen hat, noch ganz andere Aufklärung über diese Gegenden verschaffen können, von denen selbst die alten arabischen Gelehrten so gut wie nichts berichten. — Aber auch die Stücke, welche einfache Geschichten und Erlebnisse der Erzähler geben, sind für uns dadurch werthvoll, dass sie uns das Denken und Fühlen dieser Leute lebendig vor Augen führen. Es sind zwar anässige Araber, die sogar auf die wilden Nomaden herabsehn wie einst die gleich ihnen den Handel liebenden und reiselustigen Qoraiß, aber sie haben wie diese doch sehr viel Beduinisches in ihrer ganzen Art. — Ganz ohne litterarische Einwirkung geht es übrigens auch hier nicht ab. Der Name *Kara bin Serean* 362 ist nur so zu erklären, dass einmal *الشروان* in *ابن شروان* verlesen war. Der Held der Geschichte ist eigentlich ein römischer Kaiser;<sup>3</sup> sie ist in höchst naiver Weise auf den grossen Perserkönig übertragen. — 'Abdallah's Bericht schliesst mit dem Verse

*ohet el muräce en tefäriq ehlohe*  
*we ebe el 'asyz en je'yä delyle* (330)

<sup>1</sup> Ausser den oben S. 2 genannten alten Stammennamen wurden uns noch *Kinde* und *Uel* (S. 329) genannt; letztere sind die in der alten Litteratur öfter vorkommenden *أزد نبيان*.

<sup>2</sup> Aehnlich denen, die Saurat Harnacoxu seiner Zeit nöthigten, Mekka vor der Zeit zu verlassen.

<sup>3</sup> *Azota's Chrestom.* 50.



der sich ohne Weiteres als Erzeugniß eines gebildeten Poeten kundgibt:<sup>1</sup>

أَيَّتِ الْمَرْوَةَ أَنْ تَقَارِقَ أَهْلَهَا  
وَأَيَّ الْعَزِيزَ أَنْ يَعْيشَ ذَلِيلًا

Viel stärker ist das litterarische Element in den 200 Sprichwörtern vertreten. Darunter ist sogar eine Korānstelle (S. 389, Nr. 19 aus Sūra 2, 187). Das erste Sprichwort *sāira thā grūn gīt niblād-nūn* „sie ging um sich Hörner zu holen und kam ohne Ohren wieder“ ist zwar ganz in unserm Dialect, aber seiner Substanz nach sehr alt. Subject ist schwerlich die Gazelle, wie R.'s Gewährsmann meinte, sondern das Kameel, der älteste Träger dieser kurzen Fabel.<sup>2</sup>

Wenn sich bei den Sprichwörtern die fremde Herkunft vielleicht hier und da in der Sprachform etwas bemerklich macht, so zeigen die kurzen Lieder viel mehr sprachliche Abweichungen. Zum Theil beruht dies gewiss auf der poetischen Manier. So sind allerlei Dehnungen kurzer und Verfärbungen langer Vocale wahrscheinlich dem Gesang angepasst, aber theilweise haben wir hier wirklich Züge aus fremden Dialecten. Einfluss wandernder Poeten aus fernen Gegenden und selbst ein, wenn auch sehr mittelbarer, Zusammenhang mit der gelehrten Poesie mögen sich da fühlbar machen. Einstweilen werden wir gut thun, diese interessanten Lieder sprachlich von den andern Stücken ganz zu sondern. Uebrigens möchte ich nicht bei allen die volle Richtigkeit des Textes vertreten. Die Metra werden beim Gesang wohl deutlich zu erkennen sein. Mit einem Verfahren, wie es Stumax bei seinen Beduinenliedern angewandt hat, erhält man meistens ziemlich leicht quantifizierende Veramasse; Ragaz herrscht vor. Grade die längeren Lieder scheinen aber aus kurzen, nur vom Accent beherrschten Versen zu bestehn.

<sup>1</sup> Der zweite Fuss des zweiten Halbverses ist ~ - ~ - statt ∞ - ~ - ; das kommt aber auch sonst gelegentlich vor. — Der „Wegweiser“ دليل gibt hier keinen guten Sinn; طريق verlangt als Gegenwärtiges دليل.

<sup>2</sup> S. mein „Mäuscküig“ S. 11 und füge dazu Schäbnāme (Macao) 1894, 20; 'Othi (am Rande der Ausgabe des Maṣnūf [Cairo 1886] 2, 417 f.) und besonders Agh. 3, 52, wonach schon im 2. Jahrh. d. H. der Esel an die Stelle des Kameels getreten war. Das Fem. in unserer Fassung zeigt aber, dass sie nicht den Esel meint.

Ich verstatte mir nun noch ein paar kleine Verbesserungen. 264, 26 ist *sauear* wohl nicht ‚vergewaltigte‘ (vom persischen *زور*), sondern ‚verfälschte, betrog‘ (vom arabischen *šar*). — *Wahis Ikeba-jor* 272, 12 v. u. ist m. E. ‚mit schlimmen Todsünden‘. — *Gensyl* 294 ult. 296, 1 ist bloss ‚schön, trefflich‘, nicht ‚ein Mehrender‘. — *Hanatybkum Haida* 379, 8 ist genauer: ‚wir bringen euch zur Hölle‘ (اللقا). — Ist 394 und an andern Stellen wirklich ‚Gazelle‘ und nicht, wie sonst im Arabischen, ‚Steinbock‘? — 409, Nr. 125 ist *šjem* doch wohl ‚Eigenschaften‘ *شيم*. — 428\*, 4 ist gewiss nicht *ula* zu ergänzen; es heisst: ‚nur Einer (nämlich Gott) ist allgewaltig‘ u. s. w. Eb. 6 4 ist *hab* wirklich das Thor von Chaibar, welches ‚Aly ausgerissen haben soll. Das letzte Verspaar kann kaum etwas anderes sein als: ‚und eine (Art der Liebe) ist das schmelzende (glühende) Blei; wen sie schmelzen macht, der schmilzt‘.

Ich empfehle zum Schlusse das überaus lehrreiche Werk allen Arabisten zum eifrigen Studium. Sie mögen beachten, dass wir hier zum ersten Mal ein sehr reichhaltiges Material zur Kenntniss eines modernen arabischen Dialects aus Arabien selbst haben. Leider wird aber der ganz unverhältnissmässig hohe Preis der Verbreitung des Buches schaden.

Strassburg i. E., 21. December 1894.

## Einige Bemerkungen zu Heller's „Das Nestorianische Denkmal zu Singan für“.

Von

Fr. Kühnert.

Im Besitze einer photographischen Reproduction von einem Abklatsche der Inschrift zu Singan konnte ich darangehen, bezüglich einiger Punkte von HELLER's<sup>1</sup> bis jetzt, soviel mir bekannt, erschienenen Arbeiten, die seinerzeit mein Interesse erregt hatten, Umschau zu halten. — Früher war dies nicht möglich, da sich in den genannten Aufsätzen eine Reproduction des Abklatsches nicht vorfindet.

Wenn Laisai in der Sammlung von Erz- und Steintafeln diese Inschrift für eine buddhistische hielt und ebenso der Statthalter in Si-an,<sup>2</sup> so dass der letztere sie in das buddhistische Kloster zu Kinsching (*Ztschr.*, p. 80) überführen liess, so hat dies seinen guten Grund darin, dass alle hierin vorkommenden kirchlichen Rangbezeich-

<sup>1</sup> Das Nestorianische Denkmal in Singan in: Von JOH. EV. HELLER S. J., *Zeitschrift für Ethn. Theologie*, vol. v. J. WERNER S. J. und H. GRUBER S. J., Innsbruck 1885. 13. Bd., 1. Quart., p. 74 ff. Dieselbe wird im Folgenden immer mit *Ztschr.* citirt werden. — Prolegomena zu einer neuen Ausgabe der nestorianischen Inschrift von Singan in: Von DR. JOH. HELLER S. J., *Verh. d. VII. Orient. Congr.* (Wien) 1889. Hoch-asiatische und Malayo-polynesische Section, p. 37 ff., wird mit *Q. C.* citirt.

<sup>2</sup> Wann wird man endlich dahinkommen einstehen, dass *fu, hien*, Kreis, District, nicht zu den Stüllegenamen gehören? Si-an (oder Si-ngan) ist Kreisstadt (*fu*) in der Provinz Shensi, ebenso wie Shang-hai Districtstadt (*hien*) in der Provinz Kiangsi ist. Im letzteren Falle kommt es mit Recht Niemandem in den Sinn, Shang hai *hien* zu sagen; aber ebenso wenig darf man Si-an *fu* sagen.



nungen der buddhistischen Terminologie entlehnt sind. Daher kommt es auch, dass diese Chinesen die ihnen fremden Schriftcharaktere für eine vom Buddhismus sonst angewandte Schrift hielten.

Dieser Umstand, der jedem mit chinesischen Verhältnissen Vertrauten sofort aufstösst, wird in der Folge von Bedeutung werden.

Bedauerlicher Weise hat sich HELLER die Identification gewisser Namen sehr leicht gemacht, ohne zu bedenken, wie HIRTH<sup>1</sup> sich treffend ausdrückt, dass die Identification eines Namens bei chinesischen Transcriptionen schon an sich ein Problem ist. Auf andern philologischen Gebieten werden Ableitungen wie *Alopec* (*äläpek*), *piz*, *paz*, *pax*, *fu* — Fucha, nur mehr als Scherze gebracht; in Chinesischen jedoch muss man sich noch heutigen Tages derartige Schnurren nicht selten als wissenschaftliche Ableitungen bieten lassen.<sup>2</sup> Dahin gehört gleich die Bemerkung:<sup>3</sup> „*Ta-thsin* ist sicher einer der Namen für das römische Reich, wenn auch die Vorstellungen, welche man damit verband, geographisch oft sehr unbestimmt waren. Somit ist *Ta-thsin* ‚Tempel‘, eigentlich ‚römischer Tempel‘ aber im Sinne von ‚christlicher Tempel‘; *Ta thsin* ‚Religion‘ ist soviel als ‚römische‘, d. h. ‚christliche Religion‘. Mit dieser im innigen Zusammenhange steht:<sup>4</sup> „Diese mitrechenhaften geographischen und geschichtlichen Angaben aus dem *Sî-yü-ki* und den Annalen der Dynastien Han und Wei suchen manche so zu erklären, dass sie der Wirklichkeit conform werden; doch wie uns scheint, nicht ohne den Worten Gewalt anzuthun.“

HELLER meint ferner, man könne *Tathsin* in der Inschrift nicht mit ‚Syrien‘ übersetzen, denn keiner der genannten Nestorianer kam

<sup>1</sup> *Toung-pao* Vol. v, Suppl. p. 6, Z. 3. HIRTH, *Die Länder des Indus*.

<sup>2</sup> Einen trefflichen Artikel gegen diese antediluvianische Gelehrsamkeit schreibt Dr. O. FRANK in der *China Review*, 1903, „China and comparative philology“. Ingleichen war dieser Gegenstand einer der vielen, über die mit Prof. Dr. RIXEN persönlich zu discutiren mir während meiner mehrwöchentlichen Anwesenheit bei diesem Gelehrten in Chikiang gegönt war.

<sup>3</sup> *Zechr.* p. 112, Note 2.

<sup>4</sup> *Zechr.* p. 118, Note 27.

aus Syrien.<sup>1</sup> ,Wollte man aber *Tathsis* darum für ‚Syrien‘ nehmen, um die Wiege des Christenthums näher zu bezeichnen, dann wäre Born's Uebersetzung ‚Judäa‘ viel näherliegend.<sup>2</sup>

Wer diesbezüglich die massgebenden Arbeiten HIRTH's in *China and the Roman Orient* und in den hierauf bezüglichen Discussionen im *Journal of the China Branch of the Royal Asiatic Society* (Vol. xxi, New series, p. 98 ff. and p. 209 ff.) kennt, wird obige Ansicht mit Befremden lesen. Was das Märchenhafte in *Sî-yü-ki* etc. anbelangt, so hat HIRTH gerade in seiner letzten Arbeit, *Die Länder des Islams nach chinesischen Quellen*, die richtige Antwort gegeben (l. c. p. 4 und 14), nämlich, dass derartige chinesische Angaben eine Menge werthvollen Materials enthalten und dass des Wunderbaren und Märchenhaften in denselben nicht mehr enthalten ist, als bei den Arabern und christlichen Autoren des Mittelalters. Dieser Unterschied zwischen HIRTH und HELLER darf durchaus nicht Wunder nehmen, ebensowenig als HELLER's Bemerkung ‚nicht ohne den Worten Gewalt anzuthun‘ irgend welches Gewicht zukommt; denn HIRTH ist eben Sinologe, ein sorgfältiger, gewingter, unaichtiger und streng-kritischer Forscher.

Bezüglich der von HELLER verpönten Uebersetzung ‚Syria‘ sei in Kürze Folgendes bemerkt.

Das ganze Land an beiden Seiten des mittleren Euphrat bis zur Ostküste des Mittelmeeres, bis zum Hermón im Süden, hiess Arām. Nach der Eroberung durch die Assyrer wurde es von den Griechen Assyria oder kurzweg Syria genannt, was noch heutigen Tages erhalten ist. (Vgl. aram. *Sārjâ*, türk.-pers. *Sâristân*.) Arabisch heisst es *esch-schām*, das linke (nördl.). Phöniciern und Palästina nannten die Griechen *ἡ Συρία Παλαιστίνη*, betrachteten sie also als Küstenstrecken Syriens.

Ober-Syrien (*ἡ ἄνω Συρία*), nach der Seleuciden Eintheilung der nördliche Theil des Landes vom Euphrat bis zum Meere etc., war

<sup>1</sup> Man spricht doch bestentags noch von nicht-unrieten (schematischen) Griechen (orient. Kirche), wenn auch keiner derselben aus Griechenland kam, aber mit Rücksicht auf den Entstehungsort des Schemas.

noch im dritten Jahrhundert unter dem griechisch-syrischen Reiche; Antiochia (Hafenstadt derselben Seleucia Pieria) wurde noch unter den Römern als Hauptstadt des ganzen Orientes betrachtet.<sup>1</sup> (HARRN sagt daher: Roman Orient.)

Bis zum Ende des fünften Jahrhunderts, wie HALLER<sup>2</sup> selbst angibt, gehörten die Christengemeinden im persischen Reiche zum Patriarchat Antiochia. Wegen der durch die Kriege zwischen Persern und Römern so oft behinderten Communication war der Bischof von Seleucia-Ktesiphon<sup>3</sup> der Katholikos<sup>4</sup> oder generalis procurator des Patriarchen. Diesen Titel behielt der Bischof von Seleucia auch nach der Trennung bei.

Auf der Inschrift heisst es nun:

### 室女誕聖於大秦

wofür HALLER als Uebersetzung (nach WYLLIE?) angibt: „Eine Jungfrau (室女)<sup>5</sup> gebar den Heiligen in Tathsin.“ Hier müsste doch HALLER nach seiner Anschauung sagen: „... den Heiligen im römischen Reich“, oder „gebar den Heiligen in Christlich (?)“.

Doch fassen wir die Sache ernst, denn diese gegen den chinesischen Sprachgeist verstossenden Hypothesen HALLER'S können nicht ernst genommen werden.

Nach dem früher Vorgebrachten ist es ganz erlaubt, die Geburtstätte Christi als in Syrien gelegen zu bezeichnen (ἡ Ἐκκλησία Ναζαρέτ); es ist aber nicht erlaubt zu sagen, Christus wurde in Rom geboren, daher kann *Ta-thsin* nicht gleich „römisch“ sein. Kann man denn ferner die Nestorianer „römisch-christlich“ nennen? Das würde doch auf den Papst weisen.

HARRN sagt darüber: „I shall say nothing of the many reasons speaking against a connection between the Fu-lin of T'ang records

<sup>1</sup> KENNEDY, *Atlas der alten Welt*, Einl. pg. 8.

<sup>2</sup> O. C., Abb. p. 44.

<sup>3</sup> Cf. HARRN, *J. Ch. Br. R. A. S.*, Vol. xxi, p. 211 Map.

<sup>4</sup> Der Titel *Katholikos* war hauptsächlich bei den Perso-Armeniern zu finden.

Cf. HARMANOWITZ, *Kircheng.* 3. Aufl., 1. Bd., p. 506, p. 335.

<sup>5</sup> Ein Mädchen, das noch keinen Umgang mit einem Manne hatte.



and Armenia (Mr. Atlans Supposition. Kart.), the fact, engraved in ancient stone, of Christ having been born in Ta-ts'in, and the configuration of the country, which faced a sea in the west and another sea in the south, the 'Coral Sea' (i. e. the Red Sea) and was bounded by a desert on the south-east.<sup>1</sup> Und 'Further the capital of Ta-ts'in is so unmistakeably described that even the most persistent opponents of the Syrian theory cannot but admit its identity with Antioch, whatever its name may be in Chinese, wether *An* or *An-tu*.<sup>2</sup>

Bedenkt man überdies die chinesische Gepflogenheit, mit Vorliebe ältere geographische Bezeichnungen anzuwenden, sowie dass der Chinese Religion und Staatsverfassung mehr oder weniger als identisch auffasst, so dass er heutigen Tages kaum von dem Gedanken abzubringen ist, der Katholik sei Franzose, weil die Mehrzahl der katholischen Missionäre von Frankreich ausgingen und ausgehen,<sup>3</sup> so wird man begreifen, dass der Nestorianismus als die syrische<sup>4</sup> (Syrien in dem erläuterten von Herrn gegebenen Umfang) Lehre bezeichnet wird.<sup>4</sup>

King-Tsing ist zweifelsohne der Verfasser der Inschrift in demselben Sinne,<sup>5</sup> wie die Europäer heutigen Tages Verfasser chinesischer Actenstücke und von Uebersetzungen sind, und identisch mit Adam, Chorbischof und Papschi von China. Solche Actenstücke werden dortselbst in der Weise verfertigt, dass der Europäer seinem chinesischen Literaten mündlich sagt, was er ausgedrückt wünscht,

<sup>1</sup> *J. R. A. S. C. B.*, Vol. xxi, p. 164.

<sup>2</sup> Wenn übrigens auch die Missionäre ein gut Theil beitragen. So hat Mgr. Bray, Bischof von Kiang-si, ein Mithrader Hellen's, auf seiner Postkutsche die ungerechtfertigte Aufschrift: 欽命大法國主教總理江西各處天子教事務白, Bray durch kaiserliches Decret Bischof von Frankreich und General-Vicar aller katholischen Kirchengemeinden in der Provinz Kiang-si. Schlämmer, *Nedel. chin. Wörterbuch*, s. v. Bischof.

<sup>3</sup> Nach dem Stammlande des Nestorianismus. Nestorius aus Germanicia in Syrien (Harnack'sche, *Kircheng.*, 1. Bd., 3. Aufl., p. 148).

<sup>4</sup> Circa 499 p. Chr. löste jeder Zusammenhang mit dem Stuhle von Antiochien und dem römischen Reiche auf (Harnack'sche, 1. Bd., p. 320).

<sup>5</sup> *Zöcher*, p. 113, Note 3.

und es diesem überlässt, das Thema nach seinem Wohlgefallen durchzuführen. Dies leisten nun die Chinesen, zu ihrer Ehre sei es gesagt, gewöhnlich sehr gut. Man gebe ihnen ein *précis raisonné* dessen, was man zu sagen wünscht und sie werden es sehr nett ausdrücken.<sup>1</sup> Darum ist eben auch die Inschrift von Si-an so gut chinesisch, dass nur ein Chinese sie geschrieben haben kann.

Das chinesische Zeichen für Zehn — sagt HILLER<sup>2</sup> — ist ein Kreuz. Dieses Zeichen ist eines der ältesten Symbole, um die vier Weltgegenden zu bezeichnen. Nach CASIMIR<sup>3</sup> bedeutet dies Zeichen in der Inschrift von Kalsi ‚vier‘; im Pali ist *chatvaratā* (eigentlich ‚vier Enden‘) die Erde. Die verticale Linie symbolisirt Nord und Süd; die horizontale Ost, West. Daher begegnet man in chinesischen Werken öfters dem Spruch: ‚Die Erde sei in Form des Zeichens Zehn gemacht. Gleichwie nun die Christen das Zeichen für Zehn wählten, um das Kreuz, das Kreuzzeichen auszudrücken, konnten sie auch sagen, Gott habe die Welt in Form des Kreuzes erschaffen.<sup>4</sup>

Was ist nicht alles schon über die Kreuzform phantasiert worden, wie z. B. von HILTON<sup>5</sup> in *The two Babylons*, welche mit einer von Galle durchtränkten Tinte geschildert sind; und doch ist bezüglich der chinesischen Zehn die Sache so einfach wie möglich.

Indem ich mich bezüglich näheren Nachweises auf meine unter den Händen befindliche Arbeit über das chinesische Rechenbrett beziehe, will ich hier nur Folgendes erwähnen:

Der chinesische Schriftcharakter für 10, nämlich **+** (nach der jetzigen Schreibform) verdankt, wie seine ältere Schriftform und die ganze, naturgemässe Zahlendarstellung der Chinesen von dem ihnen ureigensten dekadischen System klar beweist, dem Umstande sein Entstehen, dass der normale Mensch an jeder Hand fünf Finger hat.

<sup>1</sup> *Notes and Queries on China and Japan*, Vol. iv, p. 45. Aus eigener Erfahrung in China, kann ich obigen Modus als zu Recht bestehend bestätigen. S. u. SCHREIBER, *Nederl. Chin. Woordenboek*.

<sup>2</sup> *Zeitschr.*, p. 114.

<sup>3</sup> *The two Babylons* by Rev. ALAN HILTON, London, 2te. Edition.

So wie wir jemandem, mit dem ein mündlicher Austausch behindert ist, noch heutigen Tages die Zahl 10 begreiflich machen, indem wir beide Hände mit ausgespreizten Fingern ihm entgegenhalten, so ist diese dem Menschen naturgemäße Action, dieser wahre Entstehungsgrund des Decimalsystems, den Chinesen Mittel zur schriftlichen Darstellung der Zahl 10 geworden, indem sie (der Wirklichkeit entsprechend) schematisch einen Menschen mit ausgestreckten Armen zeichneten, um dadurch die je fünf ausgespreizten Finger jeder Hand anzudeuten. Deswegen waren auch im alten Schriftcharakter die Seitenbalken desselben nicht horizontal, sondern aufwärts gewendet.

Aus der gegenseitigen Stellung der beiden in Frage kommenden Menschen und der normalen Bauweise chinesischer Häuser ergibt sich die Beziehung zu den Weltgegenden.

Normal gebaute chinesische Häuser sind so angelegt, dass man im Norden sitzt und nach Süden schaut. Es gibt sonach der aufrechten Körper die Richtung Süd-Nord (Gesicht Süd, Rücken Nord; daher sagt der Chinese 'Süd-Nord' und nicht Nord-Süd), die beiden Arme die Richtung Ost-West, der linke Arm nämlich Ost, die Ehrenseite, der rechte West.

Hierin liegt der Grund für die Erklärung im *Siao-wen*: 'Weil der Querbalken (von 10) die Richtung Ost-West macht, der senkrechte Süd-Nord, so ist sie wohl eine Darstellung der vier Weltgegenden und der Mitte.'<sup>1</sup>

Wo stehen soll 'Gott habe die Welt in Form des Kreuzes erschaffen' ist leider nicht angegeben, in der Inschrift jedenfalls nicht; denn selbst HELLER führt für 判十字以定四方 die Uebersetzung an: 'Er bestimmte das Kreuz (recte das Schriftzeichen für 10, Krr.) zum Mittel, die vier Weltgegenden zu bezeichnen.'<sup>2</sup>

一爲東西 | 爲南北、則四方中央具矣。  
 8. 說文

<sup>1</sup> 判 = to cut in two; to separate, to decide, to give judgment. 定 = to fix, to settle, to decide; lit. heißt es: 'Spalten der Zehn Schriftzeichen um festsetzen vier Weltgegenden.'



Nach welchen Gesetzen 阿羅本 *o-lo-pên* = 'Aron' sein soll, wie HELLER<sup>1</sup> meint, müsste erst nachgewiesen werden. Wohin kommt das *h* von *ben*? Soll dies aber nur *a* sein, dann müsste für ein solches Verschwinden des *b* ein unabweisbarer Beweis erbracht werden. Diesen gibt es aber nicht. 'o-lo-ben ist sicher 'Ruben', wie HARR bereits bemerkt.<sup>2</sup> Bezüglich des Punktes, welchen HARR mit den Worten einleitet: 'I am in doubt, whether the two characters (俄羅 or 鄂羅) in the Chinese name for Russia (*O-lo-ssü*) stand for foreign *ru* or *ro* alone', gestatte ich mir folgende Bemerkung:

Das Anfangs-*R* einer Silbe ist nur dann mit *L* allein transkribiert, wenn diese Silbe eine der späteren des Wortes ist; denn dann veranlasst die vorhergehende Silbe aus lautphysiologischen Gründen, dass das Transcriptions-*L* eine Vibration erhält, welche (als akustische Täuschung) das dem *R* zukommende Zittern ersetzen kann. In der grösseren Mehrzahl der Fälle schliesst dann die vorhergehende Silbe mit einem Vocale oder Lippenlaut (alter Verschlusslaut).

Fällt aber das anhaltende *R* zu Beginn eines Wortes, dann bleibt die Transcription mit *L* zweifelhaft, weil hier keinerlei physiologische Bedingungen vorhanden sind, welche das dem *R* charakteristische Zittern mittelst akustischer Täuschung ersetzen können. In solchen Fällen erscheint in der chinesischen Transcription eine Silbe vorgeschlagen, welche einen der Anlaute aus der VIII. Klasse in Kanghi's Wörterbuch (影曉喻匣) hat oder hatte, in welchem letzterem Falle sie rein vocalistisch ist. Wo ein solches *o*, *ho* im Anfang nicht erscheint, mag es im Laufe der Zeit durch Verkürzung ausgefallen sein, wie in 羅漢 statt 阿 | | für Ärhan.

Es ist also in *o-lo-ssü* (für Russia) (*o* + *l*) = *r*, in *o-lo-pa* (阿路巴) für Sanskrit *räpa* gleichfalls *o* + *l* = *r*, in *ho-lo-chê-pu-lo* (曷羅閣補羅) für Radjapura (*hol*) das Äquivalent für *R*.

<sup>1</sup> *Recher.* p. 116, Note III.

<sup>2</sup> *J. C. R. E. A. S.*, Vol. III, p. 214. Chinese equivalents for the letter *R* in foreign names.

Es lässt sich sogar vermuthen, dass in weiterer Folge auch eine Unterscheidung zwischen 𠂔 und 𠂔 wird nachgewiesen werden können.

Wie HELLER *o-lo-pên* zu Ahron machen möchte, will er in ähnlicher Weise 羅舍 *lo-han* in Abraham verwandeln.<sup>1</sup> Ferner nimmt er an, 僧首 sei Archipresbyter. Sanskrit *Sthanica* — man erinnere sich des eingangs Erwähnten über die Terminologie — durch 居僧之首 wiedergegeben, bedeutet das Haupt der localen Priesterschaft, i. e. *Saṅgha sthavira*, *Sthavira* aber 1. Titel buddhistischer Kirchenväter, 2. Titel aller Priester, welche zu lehren ermächtigt sind und Aebte werden können.<sup>2</sup> Erzpriester nach buddhistischer Terminologie wäre wohl 僧綱司.

Was *Lohan* (*Loham*) = Abraham betrifft, so sieht man nicht ein, warum eine mit *l* anlautende Silbe unterdrückt sein sollte, überdies auch (da ja die erste Silbe in diesem Falle einer der chinesischen Familiennamen sein soll) warum 阿 (einer der Familiennamen) für *a* in Abraham nicht gebraucht ist. Die von HELLER angezogenen Beispiele: Ricci Matteo (= Li Matô), Aleni Giulio (= Ngî Schulio), Adam Giovanni (= Thang Scho-wang), beweisen für die Sache gar nichts, an sich aber wohl, dass HELLER nicht die zu beobachtenden Gesetze bei Transcription von europäischen Familiennamen berücksichtigte.

Die erste Silbe bei solchen Transcriptionen muss einer der 百姓 sein, die folgenden gelten als 名, doch sollen im Allgemeinen nicht mehr als drei Silben angewandt werden, ausgenommen, wenn als 姓 einer der zweiwortigen Familiennamen angewandt wird. So ist HIRTH's chinesischer Name 夏德, des österreichischen Generalconsuls HAAS 夏士, MANDEL nennt sich 滿德. Die kath. Missionäre (speciell die Jesuiten) haben als *Ming* stets ihre transcribirten Taufnamen beibehalten, daher blieb ihnen zur Transcription ihres Familiennamens nur eine Silbe. Hätten Adam und Aleni die erste Silbe ihrer

<sup>1</sup> *Ztschr.*, p. 118.

<sup>2</sup> KERN, *Handbook of Chinese Buddhism*, s. v. *sthanica*.

Namen gewählt, so hätten beide z. B. 阿 heissen müssen, was in einer Gemeinschaft leicht zu Missverständnissen führen kann. Verlangt der Obere e. g. vom chinesischen Frater: 請阿仲父來 = rufe den Pater A, so weiss der Chinese nicht, soll er den Pater Aleni oder den Pater Adam rufen, wenn beide im gleichen Missionshause weilen. Mit dem Ming aber darf man in China niemand bezeichnen. Aus diesem Grund wurde für Aleni Ngí (= ní), für Adam Thang (= dam) gewählt.

Bei 'Abraham' der Inschrift dürfte dieser Grund wohl kaum anzunehmen sein. Erstlich ist Lohan nur zweisilbig und kann ganz wohl eine dritte Silbe ebenso vertragen wie O-lo-pen = Ruben, zweitens bleibt ja auch eine Silbe mit *b* zur Verfügung, z. B. 伯 *po'*, wenn 阿 aus vorgenannten Gründen nicht anwendbar wäre.

Im Weiteren ist es — dem früher Angeführten zufolge — kaum wahrscheinlich, dass hier *lo* = *ra* sei. Es blieben daher also *Locham* oder *Lochan*, da aber in China häufig *L* mit *N* wechselt, auch *Nocham* oder *Nochan*. (Vergl. 羅 koreanisch: na, anamitisch: la, Wenchon: lu, Ningpo: lou.)

Es läge sonach nahe auf Nachem, Nachum, נַחֻם = *n' nachem* 'Tröster', zu denken, Namen, die semitisch sind, überdies aber auch mit 'Emanuel' in Beziehung stehen. Sollte übrigens das *R* beibehalten werden,<sup>1</sup> so läge es nahe, an Racham, Rach'm נַחֲמִי = *n' rachem*, 'Erbarmer' zu denken, welche ebenso zu Rachmiel in Beziehung stehen könnten, wie die Form Gebri zu Gabriel.

Gebri aber ist auf der Inschrift durch: 及然, Canton' *Kep-ti* = *gebri*, 葉利 (Hakks) *yap-li* = *yabri*, gegeben.

Bei 普論, das HELLER<sup>2</sup> *Pholin* transcribirt und als Umschreibung für 'Paulus' betrachten will, scheint er an Paulinus gedacht zu haben. Nur schade, dass die Syrer aller Wahrscheinlich-

<sup>1</sup> Was im Semitischen auch an Stelle des *N* tritt. So soll in der Bibel der Name Nebukadnessar in denselben Abschnitte auch Nebukadrezzar geschrieben sein, wenn ich recht berichtet bin. Jeremias hat durchgehends Nebukadrezzar, Chronik u. Nebukadnessar.

<sup>2</sup> *Zschr.*, p. 120, Note 37.



keit nicht lateinisch ihre Namen ansetzen. Uebrigens kann 普論 auch niemals ‚Paulinus‘ sein. Denn für *Pau* hätten die Chinesen sicher eine Silbe mit *Pao* gewählt und nicht 普, das fast durchgehends *p'u* klingt (also *pe'*), während 論 in Mittelchina *luən* (*len'*), im Norden *lun*, im Ningpo *läng* klingt. Auch ist hier nach dem früher Angeführten *l = r* zu erwarten, so dass wir nach dem Dialect von Ningpo *pu-läng*, also *pu-räng = pu-rəm*, oder nach den andern Dialecten *p'u-lun*, *p'u-lun* (*pe-len*), also *phu-run = (phē-rən)* erhielten, was sich mit *Phelim*, *Ph'lün*, *Ph'rim* der syrischen Inschrift eher in Beziehung bringen liesse.

Den wichtigsten Punkt der Haxlma'schen Noten bildet entschieden seine Erörterung über *papachi*, *fapachi* des syrischen Textes.<sup>3</sup> Leider hat er sich hier lediglich von seinen kirchlichen Anschauungen allein leiten lassen, und ist überdies mit dem Chinesischen ganz sprachwidrig umgesprungen.

Schon SCHLEGEL und GABELENTZ<sup>4</sup> hatten darauf hingewiesen, dass 法史 unmöglich ‚kirchlicher Annalist‘ sein könne. 法 ist einmal ‚Gesetz, Modell‘, daher auch beim Buddhismus gleich *dharma*; nie aber = ‚Gemeinschaft‘ 會. Es kann daher von einer Analogie mit 國史, 漢史 nicht die Rede sein. Wenn eine solche Verbindung 法史 existirte, würde sie ‚Rechtsgeschichte‘ bedeuten.

Eine solche Conjectur ist jedoch gar nicht nöthig. Wie bereits Eingangs erwähnt worden, sind alle Bezeichnungen aus der buddhistischen Terminologie genommen. Dort gibt es aber einen Ausdruck 法師, und dieser ist der hier gemeinte.

HELLER meint: ‚Von diesem *fap-si*, *fa-si*, japanisch corruptirt *bōsi*, mit Nasal *bōnsi*, stammt unser ‚Bonze‘, welches zuerst durch die japanischen Briefe des hl. Franz Xaver in Europa gang und gäbe wurde.‘

法師 aber lautet japanisch *Hōshi* ホウシ;

<sup>3</sup> S. m. Abb. „Die chin. Sprache zu Nanking“. *Sitz.-Ber. Wt. Acad.*, Bd. cxvii, vi.

<sup>4</sup> *Zischr.*, p. 123, Note 57.

<sup>5</sup> *Berichte des VII. intern. Orientalisten-Congresses*, Wien, p. 98.

*bōshi* (ボウシ) hingegen ist entweder 眸子 the pupil of the eye, oder 帽子 a cap or bonnet worn by old men or priests.

*Bonze* kann nur entweder von 坊主,<sup>1</sup> Koan-hoa: *fang-tshu*, alter Laut: *hang-tsu*, japanisch: *bo-zu* (ボウズ) = a bonze or buddhist-priest, kommen oder von

凡僧 *fan-sheng*, das japanisch *Bonsō* (ボンサウ) = a common priest, a ignorant priest, ist.

HELLER wendet gegen diesen Ausdruck ein, man sähe nicht ein, was 法師 = ‚Lehrer des Gesetzes, Meister des Gesetzes‘, für eine kirchliche Würde sein könne.

Zunächst sei bemerkt, dass 大師 ‚grosser Lehrer‘ (Hoherpriester) ein Synonym für 法師 oder 禪師 ist.<sup>2</sup> Bedenkt man aber, dass 法師 auch jene buddhistischen Geistlichen bedeutet, welche mit der Unterweisung des Volkes in der Lehre betraut wurden, dass ferner 大弟子 oder 居僧之首 (‚Kirchenvater‘) Titel aller buddhistischen Priester ist, denen das Lehren gestattet ist, und die Äbte werden können, so wird man erkennen, dass *fa-ry* sicher eine kirchliche Würde von keineswegs untergeordneter Bedeutung bezeichnet.

Zur Erkenntnis von deren wahren Geltung bei den Nestorianern gibt uns die Inschrift selbst die Handhabe.

In erster Linie ist die Stelle zu nennen: 時法主僧寧恕知東方之景衆也, für die HELLER die Uebersetzung gibt: ‚In den Tagen, da der Patriarch Nangschu (Hnanischo) an der Spitze der Orientalen stand‘, während der syrische Text nach ihm besagt: ‚In den Tagen des obersten Vaters, des Katholikos Patriarchen Mar Hnanischo.‘

Zur Uebersetzung des Chinesischen muss nun bemerkt werden:

So wie 知府 = ‚Präfect‘, 知縣 = ‚Districtchef‘ etc. ist, ist 知東方之景衆 = ‚Katholikos‘ und nichts mehr und nichts weniger.

<sup>1</sup> Und von dem aller Wahrscheinlichkeit nach

<sup>2</sup> FÉRET, *Handbook, Chien-Buddhism*, p. 186, *apud* *ibidem*.

**主僧** bedeutet ‚Abt‘ (bei den Buddhisten), sohin auch hier eine entsprechende kirchliche Würde, also ‚Bischof‘; **法主僧** aber den (obersten) Patriarchen (im Gegensatze zu **寺主僧** ‚Bischof‘ [s. Ernst: *Vihārasūtra*]) als den Patriarchen der Lehre, der Gesetze, welcher über diese zu wachen hat. Es heisst also der chinesische Text:

‚Zur Zeit, als der oberste Patriarch Ningshu Katholikos war‘, ganz in Uebereinstimmung mit dem Syrischen. Wenn nun **法主僧** den (obersten) Patriarchen bedeutet, so wird **法師** zweifelsohne (wegen *fa*) eine kirchliche Würde bedeuten, welche in naher Beziehung steht zum obersten Patriarchen. Dies kann aber nur der Vicar des Katholikos für China sein (wobei Vicar in demselben Sinne zu nehmen ist, wie in ‚apostolischer Vicar‘ bei der lateinischen Kirche), da der Katholikos nicht in China war.

Ein weiteres Argument gibt die Thatsache, dass das syrische *Mar Jazdebezed*, ‚Priester und Chorbischof‘ am untern Rande der Inschrift **僧** durch **靈寶** wiedergegeben wird, wie überhaupt bei allen andern in der Inschrift Genannten nur **僧** vorgesetzt wird, während einzig bei **景淨** gesagt wird **太秦寺僧**.

Ist nun erstlich **寺主僧** bei den Buddhisten ‚Abt eines Klosters‘, **寺僧** ‚Mönch‘, zweitens das **大秦寺僧景淨述** in gleicher Höhe eine Zeile nach links gerückt, und nicht an den Anfang der neuen Zeile gesetzt, so folgt nach allem chinesischen Uaus,<sup>1</sup> dass **大秦寺僧** Amtstitel des Ching-cheng ist. Weil ferner nur bei ihm und dem Katholikos die syrische Zeile hinaufgerückt ist, folgt gleichfalls, dass er einen höheren Rang einnimmt. ‚Priester der Tathsin-Kirche‘ (nach HELLER, übrigens eine unrichtige Uebersetzung) ist aber kein Titel, der ihn vor den übrigen auszeichnet. HELLER fasst hier **寺** als Kirche im weiteren Sinne, d. h. als Gemeinschaft aller auf der Welt existirenden Anhänger der syrischen (nestorianischen) Lehre auf. Das ist aber unstatthaft; denn **寺** bedeutet nur: eine Halle, einen öffentlichen Amtsraum, ‚Klostergebäude‘, sohin eine Baulichkeit, nie aber eine Gemeinschaft, eine Vereinigung, d. i. **會**.

<sup>1</sup> Vergl. beispielsweise die Kantonser Inschrift *ZDMG*, Bd. XL, p. 141.



Darum wird bei den Buddhisten *Vihāra* (Eitel, *Handbook*, p. 199) durch 僧坊 'Wohnung der Sangha' oder 佛寺 'buddhistischer Tempel' wiedergegeben, während 'Kirche' im Sinne von 'Körperschaft' 僧伽 (Transliteration v. *sangha*) ist.

Ehe hieraus Schlüsse gezogen werden können, ist noch zu untersuchen, welche Bedeutung die Annalisten, Archivare oder *χαρτοφύλακες*, zu deren einem HALLER den Ching-cheng machen möchte, in der Kirche hatten, sowie die Chorbischöfe etc., da HALLER sich gegen die Deutung WYLLIE'S *fap-schi* = Oberhaupt von China, mit den Worten ausspricht:<sup>1</sup> 'Adam ist Chorbischof und Papaschi; die höhere Würde kann doch nicht an zweiter Stelle genannt werden; und was die Hauptsache ist, der Chorbischof nimmt eine untergeordnete kirchliche Rangstufe ein, steht unter dem Bischof und Metropolit. Da nun Adam Chorbischof ist, so kann er unmöglich das Haupt der Kirche Chinas sein.'

Die Archivare (*χαρτοφύλακες*) hatten<sup>2</sup> die wichtigen Urkunden aufzubewahren und nicht Actenstücke abzufassen. Letzteres Geschäft besorgten die Notare (*στυγες*), die im Orient ebenso wie die Archivare meistens Diakonen waren, als deren Vorstand der Archidiakon erscheint, auch Primicerius genannt, wie Aëtius zu Chalcedon'. So nach hatte HALLER den Ching-cheng nach seiner Anschauung über *fap-schi* richtiger Notar nennen müssen. Ein solcher Notar würde aber einem Archidiakon unterstehen und dann würde in seinem Titel das Amt des Vorstehers, dessen Notar er ist, genannt worden, dies fordert der chinesische Gebrauch. (Cf. Kanton. Inschrift, I. c., p. 142.)

Nun ist auf der ganzen chinesischen Inschrift und in dem Syrischen auf der Vorderseite der Inschrift ausser dem Katholikos kein anderer höherer Würdenträger genannt, ebenso auch auf den Seitenflächen nirgends eines Metropoliten gedacht. Daraus folgt zweifelsohne, dass es damals (ebenso wie heutzutage bei den katholischen Missionen) keinen obersten Kirchenfürsten über ganz China in China gab. So wie es aber heutzutage (z. B. für Kiangnan, für

<sup>1</sup> V. VII. G.-C. Hochas. Sect., p. 46.

<sup>2</sup> Палеологъ, *Kircheng.*, 3. Aufl., I. Bd., p. 573.

Hupeh, für Shantung etc.) apostolische Vicare gibt, so musste es auch dazumal einen Vertreter des Katholikos (Vicar) geben, und dieser musste unbedingt auf der Inschrift genannt sein, und ist auch genannt. — Es ist eben Cling-cheng = Adam, Chorbischof und Fapschi.

Dass im Syrischen Chorbischof vor Fapschi steht beweist keineswegs, dass Fapschi rücksichtlich der Gewalt eine niedrigere Würde sein müsse als Chorbischof. Im kirchlichen Sinne steht doch Chorbischof, zu dem eine Weihe erforderlich ist, höher im Range als der Vicar des Katholikos, für den es keiner speciellen Weihe bedarf, sondern nur einfacher Delegation. Auch heutigen Tages noch ist bei Titeln von apostolischen Vicaren diese Rangordnung eingehalten, so heisst es: Joh. B. Anzer, Titular-Bischof von Telepte (Nordküste Afrikas in der kl. Syrie) und apostolischer Vicar von Süd-Schantong; Monsignore Franz Sogaro, Titular-Bischof von Trapezolis und apostolischer Vicar für Central-Afrika. Ueberdies war J. Anzer bereits als einfacher Priester apostolischer Provicar von Süd-Schantong.

Titular-Bischof ist wohl nicht mehr und nicht weniger als Chorbischof. „Eine besondere Klasse“,<sup>1</sup> sagt Harnack<sup>2</sup>, bildeten die Landbischöfe (*zwpapixoxoi*), welche zum Theil wirklich geweihte Bischöfe, zum Theil aber auch blosse Priester waren. Setzt doch das Concil von Antiochien (341) Chorbischöfe mit dem *Ordo episcopalis* voraus. Metropolen<sup>3</sup> waren jene Kirchen, welche andere nach und nach gegründet hatten, und zu diesen im Verhältnisse von Mutter- oder Stammkirchen standen.<sup>4</sup> Für die nestorianischen Kirchen in China war einfach der Patriarch von Seleucia-Ktesiphon Metropolit, so wie heutigen Tages der Bischof von Rom (der Papst) Metropolit der katholischen Gemeinden in China ist; und daher gab es auch für die Nestorianer an Ort und Stelle keinen Metropolit. Zu den besonderen Functionen des Bischofs<sup>5</sup> gehörte die Ausübung des Lehramtes, namentlich in öffentlichen Vorträgen, welche Priester nur mit seiner Erlaubnis und Bevollmächtigung halten durften.<sup>6</sup>

<sup>1</sup> Harnack'sche L. c. I, p. 261.

<sup>2</sup> Harnack'sche L. c. I, p. 296.

<sup>3</sup> Harnack'sche L. c. I, p. 573.

Es erhält sonach, dass

1. das Lehramt, ebenso wie die kirchliche Gerichtsbarkeit, alleiniges Recht der Bischöfe ist, dass daher, wer als Lehrer ܡܪܝ ܩܕܝܫ bezeichnet wird, eine höhere Stellung einnimmt als die andern Priester;

2. ܡܪܝ ܩܕܝܫ (Titular-Bischof) bezeichnet auch in der kirchlichen Hierarchie sowohl den Vorgesetzten eines grösseren Gebietes (Landes) als auch den eines Ortes.

Fassen wir nun die einzelnen Momente zusammen. Auf der Inschrift wird nirgends eines Metropolitens gedacht, ausser des Katholikos, gleichzeitig ist gesagt, a) im Syrischen: Mar Jazdebozed, ܡܪ ܝܙܕܒܝܕܝܐ von Kumdan (Si-an), der im chinesischen Beisatz abeng Ling-pao genannt ist, hätte diese Tafel aufgerichtet, b) im Chinesischen: Ching-cheng, der 大秦寺僧, hätte die Inschrift verfasst, und sei (nach dem Syrischen) Chorbischof und Fapschi der Kirche von China.

Jazdebozed ist Chorbischof von Sian, einem beschränkten Gebiete, einer Stadt, und ist im chinesischen Text nicht genannt, Ching-cheng (Adam) ist Chorbischof und Fapschi von China. Nach dem Syrischen hat Jazdebozed die Tafel aufgerichtet, nach dem Chinesischen Adam den Text verfasst. Der Weihe nach sind beide gleich, dem Wirkungskreise gemäss muss einer dem andern untergeordnet sein. Nach dem chinesischen Zusatz zum syrischen Text ist Jazdebozed einfach 僧 genannt. Adam wird aber ausdrücklich *da-tsin-shi-sheng* genannt, Priester der syrischen Tempel (Gotteshäuser), Jazdebozed ist aber nur Priester schlechtweg genannt, als Priester an einem Tempel gleichsam, weil er Chorbischof von Si-an ist.

Es ist sonach Adam (Ching-cheng), Vorsteher aller syrischen (nestorianischen) Tempel in China, d. h. also delegierter Stellvertreter des Katholikos (i. e. Vicar), dem als solchem vor allem die Ausübung des Lehramtes, einer Prärogative des Bischofs, und jene der Gerichtsbarkeit (i. e. Anwendung der Kirchengesetze) zukommt; der deshalb 法師 für China ist, welchem alle übrigen zu gehorchen haben. Als Vicar des Katholikos hat er auch über die Reinheit der Lehre zu wachen und ist mit Rücksicht auf die ihm zukommende Präroga-



tive des Lebrantes 法師 *kat' 𐭠𐭣𐭩𐭥𐭥𐭥*, der allein berufen war, den Textinhalt der Inschrift zu verfassen, die ja Glaubenslehren enthält.

Hienach ergibt sich der Schluss, es sei:

Ching-cheng (= Adam), Chorbischof (Titular-Bischof) und Vicar des Katholikos, der über alle syrischen Tempel in China zu wachen hat (大秦寺僧) und dem dortselbst die oberste Lehrgewalt (法師) zufällt, gemäss der er einzig berufen war, den Text der Inschrift zu verfassen, weil dieselbe Glaubenslehren etc. enthält.

Ist dem so, dann müsste auch nachweisbar sein, dass im Syrischen kein Wort für diese Amtstellung bei den Nestorianern, nämlich als Vicar des Katholikos (im gleichen Sinne wie apostolischer Vicar zu nehmen) vorhanden, oder den nestorianischen Priestern in China bekannt war.

Die Beantwortung dieser Frage ist jedoch Sache der Syrologen. Nach den kirchengeschichtlichen Facten aber ist dies nicht so unwahrscheinlich.

Nachdem auf einer Synode 499 der Stuhl von Seleucia-Ktesiphon für einen Patriarchalstuhl erklärt war, dessen Inhaber Katholikos (Jacelich) hiess, hörte jeder Zusammenhang mit dem Stuhl von Antiochien und dem römischen Reiche auf; ingleichen lag nach der Ausdehnung dieser persischen Christengemeinden kein Grund zur Einsetzung eines Vicar des Katholikos vor, so dass demnach auch kein dies bezeichnendes syrisches Wort vorhanden zu sein brauchte. Nach Art der Ausbreitung des nestorianischen Christenthums weiter nach Osten, war diese Amtsbezeichnung erst in späterer Zeit ein Bedürfniss, und bei der keineswegs raschen Verbindung zwischen dem Mutterlande und China ist es ganz gut denkbar, dass bis zur Zeit der Errichtung des genannten Denkmals der etwa gewählte syrische Name für die in Rede stehende Würde noch nicht in China angelangt war.

Ueber die Ausbreitung sagt nämlich HANSENKÖRNER:<sup>1</sup> „Der arianische Bischof Theophilus wirkte auch auf seiner Heimatsinsel

<sup>1</sup> HANSENKÖRNER, I. c. I. Bd., p. 330 und 335.

Die Sokotora (bei den Alten Dioskorideninsel), am Eingange des arabischen Meerbusens, der viele Handelsverbindungen hatte, so wie von da aus in Ostindien, wo es schon vor ihm Christen gab, meistens bekehrte Perser. Kosmas, erst Kaufmann, dann Mönch, von seinen Seefahrten Indienschißer (Indikopleustes) genannt, Verfasser einer christlichen Topographie, unter Justinian I. und Justinian II. blühend, fand in Male (vielleicht Malabar), auf Taprobane (Ceylon) und zu Calliana (Calikut) christliche Kirchen, an letzterem Orte sogar einen Bischof. Die indischen Christen, auch Thomaschristen genannt, wurden durch ihre Abhängigkeit von der persischen Kirche der nestorianischen Lehre zugeführt. Auch in China bildeten sich seit dem siebenten Jahrhunderte christliche Gemeinden. Im Jahre 636 soll ein Priester O-lo-puen die christliche Lehre nach China gebracht und unter dem Schutze des Kaisers verbreitet haben, wie ein 781 errichtetes, 1825 zu Si-an-fu entdecktes syro-indisches Monument berichtet.\*

## ✓ The Origin of the Kharoṣṭhī Alphabet.

By

Georg Bühler.

(With a Table.)

Though the origin of the Kharoṣṭhī alphabet is much easier to explain than the derivation of the Brāhmī and though the general lines for the enquiry have already been settled by others, yet a somewhat fuller review of the whole question, than the narrow compass of my *Grundriss der indischen Palaeographie* permits, will perhaps not be superfluous. The very considerable progress, which has been achieved, is chiefly due to the discussions of the Kharoṣṭhī by Mr. E. THOMAS in his edition of *Prinsep's Essays*, vol. II, p. 147 ff., by Dr. ISAAC TAYLOR in *The Alphabet*, vol. II, p. 256 ff., and by Sir A. CUNNINGHAM, who has also settled the value of many of its signs, in his book on *The Coins of Ancient India*, p. 31 ff.

Sir A. CUNNINGHAM's remarks refer to the first point which requires consideration in all questions of this kind, viz. the true character of the script, the origin of which is to be determined. He has emphatically recalled to the memory of the palaeographers that the Kharoṣṭhī is an Indian alphabet, and by an ingenious utilisation of his finds of ancient coins in the ruins of Taxila he has shown that the Kharoṣṭhī held always, during the whole period for which epigraphic evidence is available, only a secondary position by the side of the Brāhma alphabet even in Northwestern India. It is rather curious that the reminder regarding the essentially Indian character of the alphabet should have been necessary, as even a superficial considera-



tion of its letters teaches that lesson. Its full system of palatale and linguala cannot be designed for any other language than Sanskrit or an ancient Prakrit, the only forms of speech which possess five sounds of each of the two classes mentioned. If this has been sometimes forgotten and even Bactria has been considered as the cradle of the Kharoṣṭhī, the cause is no doubt the loose way in which it used to be called the "Bactrian, Bactro-Pali or Indo-Bactrian" alphabet, which appellations are due to its occurrence on the coins of Greek kings, who, originally ruling over Bactria, conquered portions of Northwestern India. Sir A. CUNNINGHAM very properly points out op. cit., p. 35 that not a single Kharoṣṭhī inscription has been found north of the Hindu Kush and that in Bactria a different alphabet seems to have been used. He further proposes to substitute for "Indo-Bactrian" the Indian term "Gandharian", which would have been suitable in every way, if in the mean time the old native name had not been found. The districts, in which the largest number of Kharoṣṭhī inscriptions have been found, are situated roughly speaking between 59°—73°, 30' E. L. and 33°—35° N. L., while single inscriptions have turned up southwest near Multan, south at Mathura and east at Kangra, and single letters or single words even at Bharhut, in Ujjain and in Mairat. This tract, to which the Kharoṣṭhī inscriptions of the third century B. C. are exclusively confined, corresponds to the Gandhāra country of ancient India, the chief towns of which were Puṣkalavati-Hashtnagar to the west of the Indus and Taxila-Shah Deri to the east of the river. And it is here, of course, that the Kharoṣṭhī alphabet must have originated.

In addition, Sir A. CUNNINGHAM has shown that the Kharoṣṭhī held always a secondary position and was used even in the earliest times side by side with the Brāhmī. This is proved by the evidence of his coins from Taxila, several of which bear only Brāhma inscriptions or Kharoṣṭhī and Brāhma inscriptions, with letters of the type of Aśoka's Edicts. The analysis of the legends, which I have given in my *Indian Studies* No. III, p. 46 ff., shows that these of four types have been issued by traders' guilds and that one is probably a tribal

coin, belonging to a subdivision of the *Āśvakas* or *Assakenoi*, who occupied portions of the western bank of the Indus at the time of Alexander's invasion. This result considerably strengthens Sir A. CUNNINGHAM's position, as it indicates a popular use of the Brāhma alphabet in the very home of the Kharoṣṭhi.

The next step which is required, is to find the class of alphabets, to which the prototypes of the Kharoṣṭhi belonged. This problem is settled, as Mr. THOMAS has first pointed out, by the close resemblance of the signs for *da*, *na*, *ba*, *va* and *ra* to, or identity with, the *Daleth*, *Nun*, *Beth*, *Waw* and *Resh* of the transitional Aramaic alphabet, and requires no further discussion.

Then comes the question, how the Hindus of northwestern India can have become acquainted with the Aramaic characters and which circumstances may have induced them to utilise these signs for the formation of a new alphabet. Dr. TAYLOR, *The Alphabet*, vol. II, p. 261 f., answers this by the suggestion that the Akhaemenian conquest of northwestern India, which occurred about 500 B. C. and led to a prolonged occupation, probably carried the Aramaic or, as he calls it, the Iranian, Persian or Bactrian, alphabet into the Panjab and caused its naturalisation in that province. Though it seems to me, just as to Sir A. CUNNINGHAM, impossible to accept Dr. TAYLOR's reasoning in all its details, I believe with Sir A. CUNNINGHAM that he has found the true solution of this part of the problem.

One argument in his favour is the occurrence of the Old Persian word *dipi* "writing, edict" in the Northwestern versions of the Edicts and of its derivatives *dipati* "he writes" and *dipapati* "he causes to write", which are not found in any other Indian language. *Dipi* is undoubtedly as Dr. TAYLOR himself has stated an Old Persian loanword, and all the three words mentioned point to a Persian influence, dating from the Akhaemenian period. And the Sanskrit and Pali *lipi* or *libi* "writing, written document", which does not occur in the Vedic and Epic literature, nor in the ancient works of the Buddhist Canon of Ceylon, but appears first in Sūtras of Pāṇini, a native of Gandhāra (traditional date 350 B. C.), furnishes the same

indication, since in all probability, as Dr. BURNELL conjectured, it is a corruption of *dipi*, favoured by a fancied connexion with the verb *lip*, *limpati* "he smears". Equally valuable is a second point, the fact that the territory of the Kharoshti corresponds very closely with the extent of the country, presumably held by the Persians. Dr. TAYLOR and Sir A. CUNNINGHAM very justly lay stress on the statement of Herodotus (iii, 94, 96) who asserts that the Persian satrapy of India paid a tribute of 360 talents of gold dust. They naturally infer that the Indian possessions of the Akhaemenians must have been of considerable extent, as well as that it must have included the greater portion of the Panjab.

But there remain still two gaps which must needs be filled up. The Akhaemenian theory requires it to be shown that the ancient Persians actually used the Aramaic letters and that peculiar circumstances existed which compelled the Hindus to use these letters. The second point is at present particularly important, because the literary evidence regarding the use of writing in India<sup>1</sup> (with which the epigraphic evidence fully agrees) proves that the Hindus were by no means unlettered in the fifth and sixth centuries B. C., but possessed and extensively used an alphabet, which probably was a form of the Brahmi *lipi*. As long as it was possible to maintain that the Hindus became acquainted with the art of writing not earlier than 400 B. C., it was, of course, easy to understand, that the use of the Aramaic letters by the conquerors of Northwestern India should have acted as a natural incentive for their Hindu subjects to form out of these characters an alphabet suited for their own language. But the case becomes different, if it must be admitted that the Hindus possessed already a script of their own before the Persian conquest. With this admission it becomes necessary to show that there were special circumstances which forced them to use the alphabet of their conquerors.

Both the points just discussed are explained, it seems to me, by certain discoveries, made of late years in Semitic palaeography. M. CLEMONT-GANTRAU's important articles in the *Revue archéologique*

<sup>1</sup> *Indian Studies*, No. III, p. 5 ff.



of 1878 and 1879 have shown that the Aramaic language and writing, which already in the times of the Assyrian empire occur in contracts and on the official standard weights, were frequently employed for official correspondence, accounts and other official purposes during the rule of the Akhaemenian kings in many different provinces of their empire. Egypt has furnished Aramaic inscriptions on stones and potsherds as well as Aramaic Papyri, addressed to Persian governors; in western Asia and in Arabia both inscriptions and numerous Satrap coins with Aramaic legends have been found, and even Persia has yielded an Aramaic inscription (of which unfortunately no trustworthy facsimile exists) at Senq-Qaleh, midway between Tabriz and Teheran.<sup>1</sup> And, I may add, there is also a scrap of literary evidence to the same effect. A statement in the Book of Ezra iv. 7, points to the conclusion that the Aramaic language and writing was well-known in the Imperial *chancellerie* at Susa. For it is said that a letter, addressed by the Samaritans to Artaxerxes, "was written", as the Revised Version of the Bible has it, "in the Syrian (*character*) and in the Syrian tongue". The Samaritans would hardly have adopted the "Arāmit" in addressing their liege lord, if it had not been commonly used in official correspondence, sent out from, or in to the Imperial Secretariat.<sup>2</sup> The custom itself, no doubt, has to be explained by a strong infusion of Aramaeans, or of men trained in the learning of the Aramaeans, in the lower grades of the Persian Civil Service, among the scribes, accountants, treasurers and mintmasters, and this is no more than might be expected, when a race like the Persian suddenly comes into the possession of a very large empire and becomes the heir of an older civilisation.

Under these circumstances it appears natural to assume that the Persian Satraps carried with them also into India their staff of

<sup>1</sup> See P<sup>r</sup>. BERNER, *Histoire de l'Écriture dans l'Antiquité*, p. 218 f., where M. BERNER pertinently remarks with respect to the last inscription, that it puts us on the road to India.

<sup>2</sup> As Prof. BERNER kindly points out to me, a similar inference has already been drawn from the above passage by the authors of the *Kurzer Commentar z. d. heil. Schriften d. N. u. A. Test.*, hg. v. H. STRACK und O. ZÖCKLER; *Alt. Test.*, Abth. 8, p. 159.

subordinates, who were accustomed to the use of the Aramaean letters and language. And this would fully explain, how the Hindus of the Indo-Persian provinces were driven to utilise the characters, commonly employed by the scribes and accountants of their conquerors, though they already possessed a script of their own. The Kharoṣṭhī alphabet would appear to be the result of the intercourse between the offices of the Satraps and of the native authorities, the Indian chiefs and the heads of towns and villages, whom, as the accounts of the state of the Panjāb at the time of Alexander's invasion show, the Persians left in possession in consideration of the payment of their tribute. The Hindus probably used at first the pure Aramaic characters, just as in much later times they adopted the Arabic writing for a number of their dialects, and they introduced in the course of time the modifications, observable in the Kharoṣṭhī alphabet, for which process the additions to the Arabic alphabet, employed for writing Hindi, furnish an analogy, perhaps not perfect but nevertheless worthy of notice.

In support of these conjectural combinations three further points may be adduced. First, the Kharoṣṭhī alphabet is not a Pandit's, but a clerk's, alphabet. This appears to me evident from the cursive appearance of the signs, which has been frequently noticed by others, from its (according to Indian views) imperfect vowel-system, which includes no long vowels, from the employment of the Anusvāra for the notation of all nasals before consonants and from the almost constant substitution of single consonants for double ones. The expression of the long vowels by separate signs, which occurs in no other ancient alphabet but the Brāhmī lipi, was no doubt natural and desirable for the phoneticists or grammarians, who developed that alphabet.<sup>1</sup> But it is a useless encumbrance for men of business, whose aim is rather the expeditious despatch of work than philological or phonetic accuracy. Hence, even the Indian clerks and men of business using the Brāhmī, have never paid much attention to their correct use, though they were in-

<sup>1</sup> *Indian Studies*, No. 10, p. 82.

*Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl.* IX. 36.

structed by Bralmanans in the principles of their peculiar alphabet.<sup>1</sup> If, therefore, these signs, which have only a value for schoolmen, do not occur in the Kharoṣṭhi, the natural inference is that this alphabet was framed by persons who paid regard only to the requirements of ordinary life. The other two peculiarities mentioned, the substitution of the Anuvāra for all nasals, standing before consonants, and the substitution of *ka* for *kka*, of *ta* for *tta* and so forth and of *kha* for *kkha*, of *dha* for *ddha* and so forth, are clearly the devices of clerks, who wished to get quickly through their work. If thus the Kharoṣṭhi appears to be an alphabet, framed with particular regard to the wants of clerks, that agrees with and confirms the assumption, put forward above, according to which it arose out of the official intercourse between the scribes of the Satraps and those of the native chiefs or other authorities.

More important, however, is the second point, which is intimately connected with the details of the derivation of the Kharoṣṭhi. The originals of the Kharoṣṭhi letters are, it seems to me, to be found in the Aramaic inscriptions, incised during the rule of the earlier Akhaemenian kings. The whole *ductus* of the Kharoṣṭhi with its long verticals or slanting downstrokes is that of the Saqqarah inscription of 482 B. C. and the probably contemporaneous larger Teima inscription, which Professor Euting assigns to *circa* 500 B. C. It is also in these inscriptions that most of the forms occur, which apparently have served as models for the corresponding letters of the Kharoṣṭhi. One or perhaps two seem to rest on forms found in the somewhat later Lesser Teima, Serapeum and Stela Vaticana inscriptions, while three are connected with older letters on the Assyrian Weights and the Seals and Gems from Babylon.

The accompanying Comparative Table<sup>2</sup> illustrates the details of the derivation, as I understand it. Cols. 1 and 2 have been reproduced by photozincography from Professor Euting's *Tabula Scripturae*

<sup>1</sup> *Indian Studies*, Nr. III, p. 41 f., note II.

<sup>2</sup> Arranged by Dr. W. CARTLIDGE and etched by Messrs. ASCHER & GÖTTSCHE, of Vienna.



Aramaicæ, Argentorati 1892, and give the twenty Aramaic signs, which, as I believe, have been utilised by the Hindus, *Theth* and *Ain* being rejected by them.<sup>2</sup> In Col. i the fat signs belong to the Teima inscription (EHRICH, Col. 9) with the exception of No. 1, 1, b and No. 9, 1, b—c, which come from the Stèle Vaticana (EHRICH, Col. 12). The thin signs have been taken from the Saqqarah inscription (EHRICH, Col. 11) with the exception of No. 4, 1, a; No. 9, 1, a; No. 10, 1, b and No. 20, 1, a, which are from the Assyrian Weights and the Babylonian Seals and Gems (EHRICH, Cols. 6, 8), as well as of No. 15, 1, a—b, which are from the Serapeum inscription (EHRICH, Col. 12) and of No. 10, 1, a, which Professor EHRICH has kindly added on once more looking over the Babylonian Aramaic inscriptions.<sup>3</sup>

The signs of Col. ii have all been taken from Professor EHRICH's Cols. 14—17, and represent the chief types on the Aramaic Papyri, which M. J. HALÉVY<sup>4</sup> and others believe to be the prototypes of the Kharoṣṭhī. They have been given in my Table chiefly in order to show that they are not suited for the derivation. Col. iii gives the oldest forms of the borrowed Kharoṣṭhī letters according to Table i of my *Grundriss der Indischen Paläographie*, and Col. iv with the signs, which I consider to be derivatives invented by the Hindus, comes from the same source.

Before I proceed to give my remarks on the details of the derivation, I will restate the general principles which have to be kept in mind for this and all other similar researches.

<sup>2</sup> According to Dr. TAYLOR these two characters are also, reflected in the Kharoṣṭhī. But the sign opposite *Theth* in his Table, *The Alphabet*, vol. ii, p. 236, is a late one, and *Ain*, cannot be *O*, as he doubtfully suggests. M. HALÉVY identifies *Theth* with the letter, which used to be read *the*, but is in reality *the* and a derivative from *to*, see below.

<sup>3</sup> In this as well as in other respects I have to acknowledge Professor EHRICH's kind assistance, who sacrificed a good deal of time in order to verify the Semitic signs, which I had selected for comparison, in the Plates of the Corp. Inscr. Sem. and carefully went with me through my Table during a personal interview in Strasbourg.

<sup>4</sup> *Source Asiatique* 1885, p. 251 ff.

(1) The oldest actually occurring signs of the alphabet to be derived (in this case the Kharoṣṭhi) have to be compared with the supposed prototypes (in this case actually occurring Aramaic signs) of the same period (in this case of ca. 500—400 B. C.).

(2) Only such irregular equations of signs are admissible as can be supported by analogies from other cases, where nations are known to have borrowed foreign alphabets. Thus it is not permissible to identify the Kharoṣṭhi sign for *ja* with the Aramaic *ja* on account of a rather remote resemblance between what the modern researches have shown to be a secondary form of the Kharoṣṭhi palatal media and the guttural media of the Aramaeans.

(3) The comparison must show that there are fixed principles of derivation.

The latter are given chiefly by the unmistakable tendencies underlying the formation of the Kharoṣṭhi signs.

(1) A very decided predilection for forms, consisting of long vertical or slanting lines with appendages added to the upper portion,

(2) An antipathy against such with appendages at the foot of the verticals, which in no case allows a letter to consist of a vertical with an appendage at the foot alone;

(3) An aversion against heads of letters, consisting of more than two lines rising upwards, though otherwise a great latitude is allowed, as the ends of verticals, horizontal strokes and curves may appear at the top.

These tendencies required two Aramaic letters, *Lamed* (No. 11, *l* and *m*) and *Shin* (No. 12, *l* and *m*) to be turned topay-turvy, and caused in the Shin the development of a long vertical out of the short central stroke, as well as mutilations of some other signs. And it would seem that the aversion against appendages at the foot is probably due to the desire to keep the lower ends of the *māykas* free for the addition of the medial *u*, the Anusvāra and the *ra*-strokes which are ordinarily added here. Some other changes, such as turnings from the right to the left, have been made in order to avoid collisions with other signs, while again other modifi-

cations are purely cursive or due to considerations of convenience in writing.

As regards the details, I have to offer the following remarks regarding the Borrowed Signs.

No. 1. The identity of *A* with *Aleph* is evident enough (THOMAS, TAYLOR, HALÉVY). The long stretched shape of the Kharoṣṭhī letter, which leans to the right, makes it in my opinion more probable that it is a simplification of a sign like that from the Saqqārah inscription in Col. i, a, than that it should be connected with the diminutive letters in Col. i, b and in Col. ii, which are inclined the other way.

No. 2. *Be* is, of course, a slightly modified form of the *Beth* in Col. i, a—b (compare THOMAS, TAYLOR and HALÉVY). The upward bulge next to the vertical has been introduced in order to make the letter with one stroke of the pen, and the bent line at the foot is represented by a prolongation of the vertical in accordance with the principle stated above. The *Beth* of the Papyri, (when cursive forms are used as in Col. ii, b—c and in Professor EURISS's Col. 15 b—c, 16 b—d), is more advanced than the Kharoṣṭhī *ba*.

No. 3. The identity of *ga* (Col. iii) with *Gimel* (Cols. i and ii) has been recognised by Dr. TAYLOR alone. The loop on the right has been caused by the desire to make the letter with one stroke of the pen. It may be pointed out as an analogy that in the late Kharoṣṭhī of the first and second centuries A. D. cursive loops are common in ligatures with *ra* and *ga* and that there is a looped *ja*, exactly resembling a *ga*, on the Bimāran vase in the word *Muṣṣajavatta*. The Aramaic prototype may possibly have been set up straighter than the forms given in Cols. i and ii, and it may be noted that such forms occur already on the Mesa stone and in other old inscriptions, see EURISS, Cols. 1 and 3.

No. 4. *Da* (Col. iii) comes, as has been asserted by all my predecessors, from a *Daleth* like that in Col. i, a, which is found, as Professor EURISS informs me, already on an Assyrian Weight of circiter 600 B. C. The cursive simplification of this letter was therefore ancient in Mesopotamia. It re-occurs in the Papyri, with a slight



modification, compare especially *Etrna*, Col. 14 b. The hook of the *da*, Col. 11, b, which occurs twice in the Aśoka Edicts and survives in the later inscriptions, seems to have been added in order to distinguish the letter from *na* (No. 13, m, a).

No. 5. The identity of *ha* (Col. 11) with *He* has not been recognised hitherto. But it seems to me derived from a round *He*, like the *Teima* form in Col. 1, a, with the cursive transposition of the central vertical to the lower right end of the curve, which is particularly clear in the letter, given in Col. 11, b, a not uncommon form in the Aśoka Edicts. Similar transpositions of inconvenient pendants are not unusual, compare *n. g.* below the remarks on No. 17. The *He* of the Papyri, though not rarely round at the top, shows nearly always a continuation of the central bar on the outside of the top-line, and hence is less suitable for comparison.

No. 6. *Va* has preserved, as all previous writers have acknowledged, exactly the form of the *Wae* in the *Teima* inscription, which re-occurs on various later documents as the Ostraka from Elephantine and the Cilician Satrap coins, and which is foreshadowed by the letter of the ancient Assyrian Weights, *Etrna*, Col. 6. The Papyri again offer a more advanced round form, which is common in the Khareglt inscriptions, incised during the first and second centuries of our era.

Nr. 7. Dr. TAYLOR alone derives *ja* (Col. 11, a—b) from *Zain*, apparently relying on the similar Pehlevi letter. The form in Col. 11, a, which is found repeatedly<sup>1</sup> in the *Mansehra* version and survives in the legends of the Indo-Grecian and Śaka coins, is, however, without doubt the oldest, and derived from a *Zain*, like those of the *Teima* inscription (Col. 1, a—b) in which the upper bar has been turned into a bent stroke with a hook rising upwards at the left end. In the second *ja* (Col. 11, b) the lower bar has been dropped in order to keep the foot of the sign free. The Pehlevi letter is no doubt an analogous development. The *Zain* of the Papyri (Col. 11) is again

<sup>1</sup> Edict III, 9 in *raja*, 17, 16 in *raja*, 1, 19 in *raja*, 1, 24 in *praja*, VIII, 35 in *raja*, 20, 1 in *raja*.

much more advanced and unfit to be considered the original of the Kharoṣṭhī sign.

No. 8. With respect to the representative of the *Chetā* I differ from all my predecessors. The Aramaic letter, such as it is found in the Saqqārah inscription (Col. i, a—c), in Teima and various other documents<sup>1</sup> is exactly the same as the Kharoṣṭhī palatal sibilant *śa*. The pronunciation of the Indian *śa* comes very close to the German *ch* in *ich*, *lick* etc.,<sup>2</sup> and hence the utilisation of the otherwise redundant *Chetā* for the expression of *śa* appears to me perfectly regular and normal.

No. 9. The derivation of *ya* (Col. iii) from the Aramaic *Yod* has been generally assumed, and it has been noticed that the Kharoṣṭhī sign is identical with the late Palmyrenian and Paldevi forms (Eckstein, Cols. 21—25, 30—32, 35—39, 58), which of course are independent analogous developments, as well as that it resembles the *Yod* of the Papyri (Col. ii, c and Eckstein, Cols. 14—17), where however the centre of the letter is mostly filled in with ink. Still closer comes the first sign (Col. ii, b) from the *Stele Vaticana*, and it may be that a form like the latter is the real prototype. But I think the possibility is not precluded, that the Kharoṣṭhī *ya* may be an Indian modification of a form like the more ancient Assyrian Aramaic sign in Col. i, a, which differs only by the retention of the second bar at the right lower end. The rejection of this bar was necessary in accordance with the principles of the Kharoṣṭhī, stated above, and may therefore be put down as an Indian modification. The height of the Kharoṣṭhī *ya* seems to indicate that its prototype had not yet been reduced to the diminutive size, which it usually has in the Papyri, but which is not yet observable in the otherwise differing letters of the Teima and Saqqārah inscriptions.

No. 10. The connexion of *ka* (Col. iii) with the Aramaic *Kaph* is asserted by M. J. HALÉVY, but he compares the sign of the Papyri

<sup>1</sup> It occurs even in the Papyri though these offer mostly more advanced, rounded forms.

<sup>2</sup> Prof. A. Kuhn long ago expressed his belief that etymologically *śa* is derived from *śa* through *ʒa*.

(Col. II), which is very dissimilar. I think, there can be no doubt that the Kharoṣṭhī letter is a modification of the Babylonian *Kaph* in Col. 1, b, which was turned round in order to avoid a collision with *la* and further received the little bar at the top for the sake of clearer distinction from *pa*. The sign in Col. 1, a, which likewise comes from Babylon, has been added in order to show the development of Col. 1, b, from the oldest form.



No. 11. *Lamed*, consisting of a vertical with an appendage at the foot had, as stated above, to be turned topsy-turvy in order to yield the Kharoṣṭhī *la*, with which Dr. TAYLOR and M. HALBEY have identified it. Moreover, the curve, which then stood at the top was converted into a broken line<sup>1</sup> and attached a little below the top of the vertical, in order to avoid a collision with *A*. The signs of the Papyri, Col. II, are mostly far advanced and cursive, so that they can not be considered the prototypes of the Kharoṣṭhī *la*.

No. 12. The Kharoṣṭhī *ma* (Col. III, a—c) is, as has been generally recognised, not much more than the head of the Aramaic *Mem*, Col. 1. The first two forms, which are common in Aśoka's Edicts and the second of which occurs also on the Indo-Grecian coins, still show remnants of the side-stroke and of the central vertical or slanting stroke. But they have been placed on the left instead of on the right. The mutilation of the letter is no doubt due, as has been suggested by others, to the introduction of the vowel signs, which would have given awkward forms, and the fact of the mutilation is indicated by its size, which is always much smaller than that of the other Kharoṣṭhī signs. The curved head appears in the Saqqarah *Mem*, which I have chosen for comparison, as well as on Babylonian Seals and Gems (EVRISO, Col. 8, e) and in the Carpentras inscription (EVRISO, Col. 13, e), and the later forms from Palmyra prove that it must have been common. The *Mems* of the Papyri are again much more cursive and unsuited for comparison.

<sup>1</sup> The *la* of the Edicts invariably shows the broken line. The later inscriptions offer instead a curve open below.



No. 13. Regarding *na* (Col. iii, a), which is clearly the *Nua* of the Saqqarah (Col. i, a—b) Teima, Assyrian and Babylonian inscriptions, it need be only pointed out that the forms of the Papyri are also in this case further advanced than those of the Kharoṣṭhī. The *na*, given in Col. iii, b, is a peculiar Indian development, not rare in the Aśoka Edicts.

No. 14. The identity of *sa* with the Aramaic *Samech* (Col. i) has hitherto not been recognised. Nevertheless the not uncommon form of *sa* with the polygonal or angular head, given in Col. iii, permits us to assert that also in this case the Gandharians used for the notation of their dental sibilant the sign which one would expect to be employed for the purpose. The top stroke and the upper portion of the right side of the Kharoṣṭhī *sa* correspond very closely to the upper hook of the *Samech* of Teima, being only made a little broader. The little slanting bar in the centre of the *Samech* may be identified with the downward stroke, attached to the left of the top line of *sa*, and the lower left side of *sa* appears to be the corresponding portion of the *Samech*, turned round towards the left in order to effect a connexion with the downward stroke. These remarks will become most easily intelligible, if the component parts of the two letters are separated. Then we have for *Samech*  and for *sa* . The forms, in which the right portion of the head of *sa* is rounded, are of course cursive. The Teima form of the *Samech* with the little horn at the left end of the top stroke is unique in the older inscriptions. But the Palmyrenian letters (Eutima, Cols. 24—29, 32—33, 37, 39—40), though otherwise considerably modified, prove that the *Samech* with an upward twist must have been common. Finally, the corresponding Nabataean characters (Eutima, Cols. 46—47), are almost exactly the same as the Kharoṣṭhī *sa* and show that the changes, assumed above, are easy and have actually been made again in much later times. The signs of the Papyri are again far advanced and unsuited for comparison.

No. 15. The identity of *pa* with *Phe* is plain enough (THOMAS, TAYLOR, HALÉVY). The Semitic letter (Col. i) has been turned round

in order to avoid mistaking it with *Δ*. The form with a hook, attached to the right top of the vertical (Col. iii, a) occurs still a few times in the Mansehra version of the Edicts. Usually the hook or curve is placed lower, as in Col. iii, b, and it may be noted that in the Mansehra *pa* it is attached nearly always very high up, in the Shakhagarti letter not rarely lower.

No. 16. On phonetic grounds it may, of course, be expected that *Tade* should have been used for the Indian *ca*. But the recognition of the real Kharoṣṭhi representative has been impeded by the circumstance that the earlier tables of the alphabet neglect to give the form of *ca*, which comes closest to the Semitic letter, viz. that with the angular head (Col. iii). The tables give only the *ca* with the semicircular top, though the other form is by no means rare in the Edicts and is used also in the *cha* (Col. iv) of the same documents and even survives in the late Kharoṣṭhi inscriptions of the first and second centuries of our era. If the angular *ca* is chosen for comparison, it is not difficult to explain how the Kharoṣṭhi sign was developed. The Hindus made the top of the *Tade* (Col. i, a—b) by itself, separating it from the remainder of the vertical, and omitted in accordance with the principles of their writing, which do not admit more than two strokes at the tops of letters (see above p. 52) the small hook on the right of the angle. Next, they placed the lower part of the vertical under the point of the angle and in doing so added a small flourish to the top of this line, which in course of time became an important element of their sign. The *Tades* of the Papyri (Col. ii) come very close to the Kharoṣṭhi and the second even shows the small projection on the left, just below the top. Nevertheless they are only independent analogous developments. For in both, the long line on the left has been made continuous with one stroke of the pen and the hook or curve on the right has been added afterwards. Moreover, in the sign Col. ii, b, it is very plain that the small projection on the left of the main line, which makes the letter so very like the Kharoṣṭhi *ca*, has been caused by a careless continuation of the right hand hook across the vertical.

No. 17. The utilisation of the ancient *Qoph* for the expression of *kha* in the Brāhma alphabet suggests the conjecture that the curious Kharoṣṭhī sign for *kha* may be derived from the corresponding Aramaic character. And in the Sampeum inscription the *Qoph* (Col. i) has a form which comes very close to the Kharoṣṭhī *kha*. Only the upward stroke on the left is shorter and there is still a small remnant of the original central line of the ancient North-Semitic character. The smaller Teima inscription<sup>1</sup> (Eutimo, Col. 10) has a *Qoph*, in which the central pendant has been attached to the lower end of the curve (compare above the case of the Kharoṣṭhī *ha*). These two forms, it seems to me, furnish sufficient grounds, for the assumption, that in the earlier Aramaic writing the component parts of the looped *Qoph* (Col. ii, c) were disconnected and arranged in a manner, which might lead to the still simpler Kharoṣṭhī sign, where the central pendant seems to have been added to the upstroke on the left in order to gain room for the vowel-signs. To this conclusion points also the first corresponding sign of the Saqqārah inscription (Eutimo, Col. 11, a) though the top has been less fully developed and the ancient central pendant has been preserved much better.<sup>2</sup>

No. 18. *Re* (Col. iii) has been recognised as the representative of *Resh* by all previous writers. But it deserves to be noted that the sign, which comes nearest to the Kharoṣṭhī letter is the character from Saqqārah, given in Col. i, b.<sup>3</sup> The Papyri offer mostly more advanced forms with top lines sloping downwards towards the right.

No. 19. Regarding *Shin* (Col. i) and its Kharoṣṭhī counterpart, the sign for the lingual sibilant *ṣa* (Col. iii), see above p. 52. I may add that round forms of *Shin* appear already on the Babylonian Seals and Gems (Eutimo, Col. 8).





No. 20. The oldest representatives of the Semitic *Tau* appear in the dental *tha* (Col. iv, a), which consists of the old Assyrian

<sup>1</sup> Compare the end of L. 4 of the facsimile in M. Ph. Derham's *Revue de l'Écriture*, p. 217.

<sup>2</sup> Compare also the sign from the Linn of Abydos, Eutimo, Col. 7.

<sup>3</sup> Compare also Eutimo, Col. 7, b.



Aramaic *Taw* (Col. i, a) of the 8<sup>th</sup> century B. C.,<sup>1</sup> or of a slight modification of the very similar Saqqārsh letter (Col. iii, i, b) (turned round from the right to the left) *plus* the bar of aspiration on the right, about which more will be said below, and in the lingual *ta* (Col. iv, b—c), where the second stroke on the right in *b* and on the left in *c* denotes the organic difference or, as the Hindus would say, the difference in the Varga. In the second form of *ta* (Col. iv, v) the bar, which originally stood at the side, has been added at the top, and out of such a form the dental *ta* (Col. iii) appears to have been developed. Its top line has been lengthened considerably and the downstroke has been shortened and bent in order to avoid a collision with *sa* and *ra*. The steps, which led to its formation, are therefore (1)  or , (2) , (3) .

With respect to the derivative signs, my views are as follows.

(1) The aspiration is expressed by a curve, by a hook or by a straight stroke, which latter, as the case of *bha* shows, is a cursive substitute for the curve. At the same time the original form of the un-aspirated letters is sometimes slightly modified. The curve appears on the right of the *ya* in *gha* (No. 3, Col. iv) at the top of *da* in *dha* (No. 4, Col. iv, a) without any change in the original forms. In *bha* (No. 2, Col. iv, a) it is attached to the right of *ba*, the wavy top of which is converted into a simple straight stroke, from the middle of which the vertical line hangs down. The same sign shows also frequently in the Aśoka Edicts a hook for the curve and as frequently a cursive straight stroke (No. 2, Col. iv, b), slanting downwards towards the right. The hook alone is found in *tha* (No. 20, Col. iv, d),<sup>2</sup> which has been derived from the preceding form of *ta* (No. 20, Col. iv, c) by the addition of a hook opening upwards. The straight stroke alone is found, on the left of the original letter and slanting downwards, in *jha* (No. 7, Col. iv), and likewise on the left but rising upwards,<sup>3</sup> in *pha* (No. 15, Col. iv). In *tha* (No. 20, Col. iv, a)

<sup>1</sup> See *Indian Studies*, No. iii, p. 69.

<sup>2</sup> The sign in the table is really *tho*.

<sup>3</sup> There are also examples, in which the stroke is made straight.

the stroke of aspiration appears on the right. It has the same position in *chha* (No. 16, Col. iv) and in *gha* (No. 4, Col. iv, c). But in the former sign the small slanting stroke at the top of the vertical on the left has been straightened and combined with the sign of aspiration into a bar across the vertical. In *gha* the whole head of the unaspirated letter (No. 4, Col. iv, b) has been flattened down and reduced to a single stroke, which together with the sign of aspiration forms the bar across the top of the vertical.

With respect to the origin of the mark of aspiration I can only agree with Dr. TAYLOR, who explains it as a cursive form of *ha*, *The Alphabet*, vol. II, p. 260, note 1. The manner, in which it was attached in each particular case, seems to have been regulated merely by considerations of convenience and the desire to produce easily distinguishable signs. The way in which the hook or curve of aspiration has been used in the Brāhma alphabet is analogous. It is added, too, very irregularly sometimes to the top, sometimes to the middle and more frequently to the foot of the letters, where properly it ought to stand.<sup>1</sup> If the Kharoṣṭhī characters never show in the last mentioned place, the cause is no doubt the desire to keep the lower ends of the signs free from encumbrances, as has been noticed above p. 52.

The device for expressing the lingualisation in *ta* (No. 20, Col. iv, b—c) and *ga* (No. 13, Col. iv, a) is very similar to that sometimes used in the Brāhma alphabet, in order to indicate the change of the Varga or class of the letter. A straight stroke, added originally on the right, serves this purpose in the Bhattiprolu *ṭa*, in the Brāhma *ṛa*, *ṣa* and *ṣa*.<sup>2</sup> The case of the Kharoṣṭhī *ta* has been stated above in the remarks on the representatives of *Tau*. With respect to *ga* it is sufficient to point out that it has been developed from the *ga* No. 13, Col. iii, b, by a slight prolongation of the right hand stroke. The case of the lingual *ḍa* (No. 4, Col. iv, b) is doubtful. Possibly it may be derived from an older dental *ḍa*, like that

<sup>1</sup> See *Indian Studies*, No. III, p. 73 f.

<sup>2</sup> See *Indian Studies*, No. III, pp. 63, 73.

in No. 4, Col. 1, a, by the addition of a short vertical straight line on the right, which coalesced with the vertical of the *da* and thus formed the sign with the open square at the head. But it is also possible that the Aramaic alphabet, imported into India, possessed several variants for *Daleth*, and that the heavier one (No. 4, Col. 1, b) was chosen by the Hindus to express the heavier lingual *ḍa*, while the lighter or more cursive one was utilised for the dental *da*.

The origin of the remaining two Kharoṣṭhī consonantic signs, the palatal *ṣa* (No. 13, Col. iv, b, c) and of the Anusvāra in *maṃ* (No. 12, Col. iv) has been already settled by Mr. E. THOMAS. He has recognised that the palatal *ṣa* consists of two dental *sa*, joined together, and it may be added that in the Aśoka Edicts sometimes the right half and sometimes the left half is only rudimentary, as shown by the two specimens given in the Table. He has also asserted that the Anusvāra is nothing but a subscript small *ma*, which proposition is perfectly evident in the form given in the table, less apparent, but not less true in other cases, for which I must refer to Plate 1 of my *Grundriss der indischen Palaeographie*.

As regards, finally, the Kharoṣṭhī vowel system, and the compound consonants (not given in the accompanying table) I can only agree with Mr. E. THOMAS, Professor A. WERNER and Sir A. CUNNINGHAM, that they have been elaborated with the help of the Brāhma alphabet. Among the vowel signs the medial ones have been framed first and afterwards only the initial *I*, *U*, *E*, *O* (No. 1, Col. iv, a—d). They consist merely of straight strokes, which (1) in the case of *i* go across the left side of the upper or uppermost lines of the consonant, (2) in the case of *u* slant away from the left side of the foot, (3) in the case of *e* stand, slanting from the right to the left, on the top line of the consonant (mostly on the left side) and (4) in the case of *o* stand below the top line (compare *ṣo*, No. 20, Col. iv, d) or slant away from the upper half of the vertical as in *O*. The position of the four medial vowels thus closely agrees with that of the corresponding signs of the Brāhma alphabet, where *i*, *e* and *o* stand at the top of the consonants and *u* at the foot. This circumstance



alone is sufficient to raise the suspicion that there is a direct connexion between the two systems of vowel notation. And the suspicion becomes stronger, if some further facts are taken into consideration. In the Brāhma alphabet of the Aśoka Edicts the medial *a* and *ā* are mostly expressed by straight strokes. The medial *u*, too, consists at least in one case, Delhi Sivalik Pillar Edict, vii 2, 𑀘𑀓 (nigahatā) of a straight bar across the top of the consonant, and has the same form frequently in the Bhaṭṭiprola inscriptions as well as in somewhat later documents. Again the medial *i* of the Gīṇār version is expressed by a shallow curve, which in many instances is not distinguishable from the medial *ā*. Thus even the oldest Brāhma documents furnish instances, in which all the four vowels, expressed in the Kharoṣṭhī by straight strokes, have exactly the same form, and it is very probable that in the ordinary writing of every day life these cursive forms were in the case of *o* and *i* much more frequent than the Edicts show, as well as that they go back to earlier times than the third century B. C. If, finally, the fact is added, that the Kharoṣṭhī, like the Brāhmī considers the short *a* to be inherent in all consonants and does not express it by any sign, it becomes difficult to avoid the inference, drawn already by Professor Winternitz, that the Kharoṣṭhī system of medial vowels has been borrowed from the older alphabet.

The marking of the initial *I*, *U*, *E*, *O* (No 1, Col. iv, a—d) by *A* plus the corresponding medial vowel-sign is, of course, an independent invention of the framer or framers of the Kharoṣṭhī and probably due to a desire to simplify the more cumbersome system of the Brāhmī, which first developed the initial vowels, next used them in combination with the consonants and finally reduced their shapes in such combinations to simple strokes and curves.<sup>1</sup> Similar attempts have been repeatedly made on Indian ground. The modern Devanāgarī has its ॐ and ॐ since the thirteenth or fourteenth century, the modern Gujarātī has its ૐ, ૐ, ૐ and ૐ, and

<sup>1</sup> See *Indian Studies*, No. III, p. 75 ff.

the Tibetan alphabet, framed out of the *Varṇa* letters of the seventh century A. D., expresses even *I* and *U* by *A plus i* and *u*. These examples show that the idea at all events came naturally to the Hindus and that it is unnecessary to look for a foreign source of its origin.

The rules for the treatment of the compound consonants again agree so fully with those of the Brāhmī, especially with those adopted in the Gīrnār version, that they can only be considered as copies of the latter.

(1) Double consonants like *kka*, *tta*, and groups of unaspirated consonants like *kkha*, *ttha* etc., are expressed by the second element alone, except in the case of two nasals of the same class, where the first may be optionally expressed by the Anusvāra as in *ayṇa* or *aṇa*. Three times, however, a double *ma* is used in the word *sammā*\* (*samyak-pratipatti*), *Shahbazgarhi* Ed. ix. 19, xi. 28 and xii. 5.

(2) Groups of dissimilar consonants are expressed by ligatures of the signs except if the first is a nasal, for which the Anusvāra is used throughout.

(3) In the ligatures the sign for the consonant, to be pronounced first, stands above and the next is interlaced with the lower end of the first, except in the case of groups with *va*, where *va* is almost invariably placed below.<sup>1</sup> The forms of the Kharoṣṭhi ligatures are shaped exactly like those of the Brāhmī and, like these, illustrations of the grammatical term *samyuktākṣara* "a conjunct consonant". The neglect of non-aspirates, preceding aspirates, and of the double consonants, with the exception of the nasals, which can be marked without trouble by the Anusvāra, is, as already pointed out, a clerks' trick and the same as that used in the Brāhmī lipi. The treatment of *va* in groups is closely analogous to that adopted in Gīrnār, where this letter or its cursive representative always occupies the same position, whether it must be pronounced before or after the consonant with which it is combined. There is, however, this

\* There is only one exception in the *Maṇusmṛiti* version Ed. v, 24, *karṇakṣara*.

difference that in the Gīrnār Brāhmī *va* stands always at the top and in the Kharoṣṭhī invariably at the foot. The one writes *e.g.* *va* for *va* and *va*, and the other *va* both for *va* and *va*.

These remarks at all events suffice to show that a rational derivation of the Kharoṣṭhī from the Aramaic of the Achaemenian Period, based on fixed principles, is perfectly possible and the attempt has this advantage that it shows some letters, as *da*, *ka* and *ta*, to be closely connected with Mesopotamian forms, which *a priori* might be expected to have been used by the writers of the Satraps, ruling over the extreme east of the Persian empire. If the ruins of the eastern Persian provinces are ever scientifically explored and ancient Aramaic inscriptions are found there, forms much closer to the Kharoṣṭhī will no doubt turn up.

The third and last point, the existence of which has been indicated above, furnishes perhaps the most convincing proof for Dr. TAYLOR's theory. It is simply this, that Mr. E. J. RAPSON has discovered of late on Persian silver *sigloi*, coming from the Panjab, both Kharoṣṭhī and Brāhma letters. Mr. RAPSON was good enough to show me specimens, belonging to the British Museum, during my late visit to England, and I can vouch for the correctness of his observation. I think, I can do no better than quote his paragraph on the Persian coins in India from the MS. of his contribution to Mr. TATACHAN's *Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Alterthums-kunde*, which will appear in Vol. II, Section 3:—

(5) "During the period of the Achaemenid rule (c. 510—331 B. C.) Persian coins circulated in the Panjab. Gold double *staters* were actually struck in India, probably in the latter half of the 4<sup>th</sup> cent. B. C. [BAMMOS, *Les Perses Achéménides*, pp. ix, ix, 16, Pl. II, 16—19; 27.] Many of the silver *sigloi*, moreover, bear countermarks so similar to the native punch marks<sup>1</sup> as to make it seem probable that the two classes of coins were in circulation together; and this probability is increased by the occurrences on *sigloi*, recently acquired by the British Museum, of Brāhma and Kharoṣṭhī letters."

<sup>1</sup> Bammos, *op. cit.*, p. xi attributes these countermarks to other provinces of Asia.



This appears to me sufficient to establish the conclusion that the Kharoṣṭhi did exist in India during the Akhaemenian times and did not originate after the fall of the empire. At the same time we learn that before 331 B. C. the Kharoṣṭhi and the Brāhma letters were used together in the Panjab, just as was the case in the 3<sup>rd</sup> and 2<sup>nd</sup> centuries B. C. (see above p. 45).

In conclusion I may offer a suggestion regarding the name of the script of Gandhāra. The Buddhist tradition derives the term Kharoṣṭhi from the name of its inventor who is said to have been called *Kharoṣṭha* "Ass'-lip". I am ready to accept this as true and historical, because the ancient Hindus have very curious names—apparently nicknames. Thus we find already in the Vedas three men, called *Śunahṣepa*, *Śunahpuccha* and *Śunolaṅgula* "Dog's-tail", and *Śunaka* "Little-Dog" is the progenitor of a very numerous race. Again a *Kharijaṅgha* "She-Ass'-Leg" is according to a Gaṇa in Pāṇini's Grammar likewise the father of a tribe or family.

March 31, 1895.

# Comparative Table of the Perso-Aramae and the Kharosthi.

## Kharosthi

	Inscriptions	Papyri	Borrowed Letters	Derivatives
	I	II	III	IV
1	𐎧 𐎠	𐎧	𐎧	𐎧 𐎧 𐎧 𐎧
2	𐎡𐎢	𐎡𐎢	𐎡	𐎡 𐎡
3	𐎣	𐎣	𐎣	𐎣
4	𐎤 𐎥	𐎤𐎥	𐎤 𐎥	𐎤 𐎥 𐎥
5	𐎦 𐎧	𐎦𐎧	𐎦 𐎦	
6	𐎨	𐎨𐎨	𐎨	
7	𐎩 𐎪	𐎩𐎪	𐎩 𐎪	𐎩
8	𐎫𐎬𐎭	𐎫𐎬𐎭	𐎫	
9	𐎮 𐎯	𐎮𐎯	𐎮	
10	𐎰 𐎱	𐎰𐎱	𐎰	
11	𐎲𐎳	𐎲𐎳	𐎲	
12	𐎴𐎵	𐎴𐎵	𐎴 𐎵 𐎶	𐎴
13	𐎷𐎸	𐎷𐎸	𐎷 𐎸	𐎷 𐎸 𐎸
14	𐎹	𐎹𐎹	𐎹	
15	𐎺	𐎺𐎺	𐎺 𐎻	𐎺
16	𐎼𐎽	𐎼𐎽	𐎼	𐎼
17	𐎿𐏀	𐎿𐏀	𐎿	
18	𐏁𐏂	𐏁𐏂	𐏁	
19	𐏃	𐏃𐏃	𐏃	
20	𐏅	𐏅𐏅	𐏅	
21	𐏇 𐏈	𐏇𐏈	𐏇	𐏇 𐏇 𐏇 𐏇





## Anzeigen.

LEOPOLD PERKOTSCU, *Praktisches Übungsbuch zur gründlichen Erlernung der osmanisch-türkischen Sprache sammt Schlüssel*, 1. Theil, Wien, bei A. HÖLDES, 1894.

Das Unternehmen des Verfassers, der hiermit etwa das erste Viertel seines Werkes der Oeffentlichkeit übergibt, entspricht in vorzüglicher Weise einem unleugbaren Bedürfniss, weniger für den Anfänger, dem ein Lehrbuch wie das von MANISSADJIAN vielleicht bessere Dienste leistet, als für den mit den Grundregeln der Grammatik bereits vertrauten Schüler. Jedes der in diesem ersten Heft enthaltenen acht Kapitel bringt in seinem theoretischen Theil eine Fülle sprachlicher Erscheinungen, die sämmtlich auf sorgfältigster eigener Beobachtung beruhen und von denen manche noch in keinem Lehrbuch zur Erörterung gelangt sind; überall ist dabei das erste leitende Beispiel sehr glücklich gewählt und die Regel — mit Ausnahme von dem etwas ungeschickt abgefassten §. 26, wo es jedenfalls 'Quantität' statt 'Qualität' heissen muss — auf einen einfachen, leicht verständlichen Ausdruck gebracht. Der grösste Vorzug des Werkes aber liegt in dem reichen Übungsstoff. Nicht nur, dass er an sich überaus mannigfaltig ist und sich auf die verschiedensten Dinge erstreckt, die im praktischen Gebrauch des Türkischen zur Besprechung kommen können, er ist auch so gewählt, dass er den Studierenden weit schneller und tiefer als irgend ein anderes Hilfsmittel in die eigenthümliche Denkweise und Vorstellungswelt des Osmanen einführen muss. Was der Verfasser in dieser Beziehung auf S. iii und iv des Vorworts als sein Ziel bezeichnet, ist ihm in einem Masse gelungen, dass man mit Sicherheit von den übrigen Heften

Entsprechendes erwarten und das Ganze schon jetzt als unersetzlich für alle diejenigen bezeichnen darf, welche wirklich in die Sprache eindringen wollen. Dabei ist kaum irgend etwas von dem verwendeten Sprachgut veraltet oder im Absterben, und offenbar hat Herr Pekorsch noch mehr Stoff aus dem in gebildeteren türkischen Kreisen Gesprochenen als aus der jüngsten Litteratur herbeigeschafft. Auch die vorhandenen Wörterbücher erhalten durch das Werk insofern keine geringe Bereicherung, als eine Reihe von Wörtern und Wendungen hier zuerst vollkommen entsprechend wiedergegeben sind; ich verweise nur auf die Uebersetzung von مادی S. 7 durch ‚geradema‘ (vgl. S. 12 بینى das denselben Bedeutungswandel durchgemacht hat).

Die Transcription der Texte ist mit grosser Genauigkeit durchgeführt und bildet in Bezug auf Betonung und Aussprache eine sehr wünschenswerthe Berichtigung dessen, was die Grammatiken über diese bisher stark vernachlässigten Dinge bieten. Nur hätte der Verfasser in der Einleitung angeben sollen, welche Grundsätze er dabei befolgt. Auch wird sich der Leser durch die dem Transcriptions-system S. vii f. beigegebenen Anmerkungen über die Aussprache einiger Laute nicht befriedigt finden, und eine lautphysiologische Bestimmung namentlich der mit *ğ*, *kj*, *ğj*, *ñ* und *l* umschriebenen Laute wäre wohl am Platze gewesen, weil darüber noch unklare Vorstellungen herrschen. Die Anmerkung b auf S. ix enthält eine sehr richtige Beobachtung, müsste aber, um keinen Zweifel übrig zu lassen, etwa so lauten: *ae* ist ein kurzes offenes *e*, noch um einen Grad offener als unser *e* oder *ä* in *bergen*, *März*; der von den Lernenden regelmässig gehörte Fehler liegt ja darin, dass sie *ae* geschlossen sprechen (wie in deutsch *schnell*).

Im Einzelnen möchte ich mir noch folgende Bemerkungen gestatten:

Übungsbuch S. 2, Z. 2 v. u. *anda*. In Parenthese wäre *onda* hinzuzufügen, da man die Formen von آن wohl zu schreiben, aber die von dem gleichwerthigen او immer allgemeiner dafür zu sprechen pflegt, z. B. *onsuz* statt *ansyz*. — S. 21: Die Aussprache *ıāqā'a* ist, wenn sie auch vorkommen sollte, zu verwerfen und *ıāqy'a* dafür zu

setzen. — S. 27, Z. 5 v. u. statt ‚Sohn‘ l. ‚des Sohnes‘. — S. 38, Z. 2 v. u. streiche ‚neuerdings‘ als Austriacismus. — S. 40, Z. 13 v. u. l. . . . *Galata*. Der Sirkogî-Bahnhof liegt in Stambul. Die hohe . . . — S. 44, Z. 8 v. u.; Man muss طوبى schreiben, weil die Form aus طوب und dem Berufungssuffix gebildet ist. — S. 45, Z. 3: sehr. محيد. Z. 2 v. u. ist nach يوقيعر die Antwort وارور ausgelassen. — S. 47, Z. 14 f. l. ‚kein Einschen‘. — S. 49, Z. 3 v. u. sehr. سفرو und صراحی. — S. 60 u.; Statt قبايت, das im Arab. nicht existirt, also, wo es aufkommen sollte, unterdrückt werden muss, l. قباى. — S. 61, Z. 6 سرگور Druckfehler für سرگور. — S. 64, Z. 4 v. u. Sollte صوبقار statt صوبقارى wirklich irgendwo vorkommen? — S. 67 u. l. alagay = was zu nehmen ist, ein Guthaben. — S. 72, Z. 12: statt ‚kühn‘ (wofür eher ‚frech‘ gesetzt werden könnte) l. ‚zungenfertig‘. — S. 73 e ‚nur von Vulkanamen‘ ist zu viel behauptet, vgl. استالجه. — S. 76, S. 55: Dies betrifft die 3. Pers. Sing. zwar am häufigsten, aber nicht ausschliesslich; so kommt vor طالمش كيتشم. — S. 76, Z. 1—4: Die beiden Beispiele enthalten zwar Composita, aber nicht, wie die auf S. 74 vorhergehende Regel verspricht, solche, die ‚durch einfache Nebeneinanderstellung‘ gebildet sind; ebenso entspricht S. 81, Z. 5 das Beispiel آرقه جهنى nicht dem Z. 1 l. Gezagten, da hier das Berufungssuffix hinzukommt, mithin آرقه substantivisch gebraucht ist. — S. 84, Z. 6 l. حيلهسر. — S. 86, Z. 9 ff. wäre besser die gewöhnliche, hier allein richtige deutsche Wendung gebraucht: ‚Weit entfernt, sie zu lieben, will er sie sogar . . .‘. —

Schlüssel S. 30, Z. 8, l. anropangü. — S. 36, Z. 4 v. u. l. (der Uebersetzung im Übungsbuch S. 44 entsprechend) فرارنگى. — S. 39, Z. 12 l. ‚otwa‘ für den Austriacismus ‚beiläufig‘. — S. 41, Z. 4 v. u.: statt شينى l. شينى (der Barbarismus der Vulgarsprache verdient keine Aufnahme). — S. 52, Z. 6 l. . . . nicht, der Kerl ist mächtig. Ja, daran denke . . . und Z. 20 ‚Haselhühner‘ statt ‚Wachteln‘. — S. 60, Z. 4 v. u. l. sel (ar. seil); سبل existirt nicht im Arabischen; auch im Persischen ist سبل und سيلاب correct. — S. 69, Z. 3 l. . . . شويده (selten) شورسون. —



PLATT, JOHN T., *A Grammar of the Persian Language. Part 1. Accidence.* London. WILLIAMS AND NORGATE. 1894. 8°. xi & 343 S.

Das vorliegende Buch kann als die beste neupersische in englischer Sprache geschriebene Grammatik und als eines der brauchbarsten Lehrbücher dieser Art überhaupt bezeichnet werden. Es ist die Frucht von Vorlesungen, welche der Verfasser, ehemaliger Inspector der Schulen der Central-Provinzen Indiens, an der Universität von Oxford als Lehrer der persischen Sprache in den letzten zehn Jahren abgehalten hat.

Ausser der lobendigen Kenntniss des Persischen steht dem Verfasser, wie man aus seinem Buche ersieht, eine gute sprachwissenschaftliche Bildung zu Gebote, die sich darin äussert, dass er die wichtigsten Resultate der modernen historischen Sprachforschung seiner Arbeit einverleibt hat. Es waren vor Allem J. DARMESTETER'S *Etudes Iraniques*, welche ihm dabei als Führer dienten.

Leider fehlt dem Buche die Grundlage, nämlich die wissenschaftliche Lautlehre, ohne welche manche in der Formenlehre gegebenen Erklärungen gleichsam in der Luft schweben und es kann infolgedessen von Niemandem, der das vorliegende Buch zum Ausgangspunkte seiner Studien nimmt und eine wissenschaftliche Kenntniss des Neupersischen anstrebt, die *Grammatica persica* von VULLIENS oder das soeben erschienene Buch HÜSCHMANN'S, *Persische Studien*, (u. *Neupersische Lautlehre*, S. 113 ff.) umgangen werden. Auch sonst hat der Verfasser manche der Fragen, welche hätten beantwortet werden sollen, bei Seite gelassen und manche Irrthümer seinem Führer nachgesprochen.

Beim Substantivum (S. 30) hätte die Frage aufgeworfen werden sollen, welchem der Casus der alten Sprache jene Form, die als Singularstamm und Nominativ auftritt, entspricht. Wie ich dargelegt habe (*Bemerkungen über den Ursprung des Nominalstammes im Neupersischen*, Wien 1878. 8°. *Sitzb. d. k. Akad.* Bd. 88) kann diese Frage nur an der Hand der sogenannten stammabstufenden Nomina beantwortet werden. Daraus ergibt sich nun, dass in der

heutigen Nominativform des Neupersischen der alte Accusativ steckt. Die Formen روان, جوان, گرفتار, دادار, پیادر, پادار können nur den Accusativen awest. *pitaram*, *saitaram*, *brataram*, *dātaram*, *gyrsptaram*, *jaiciñam*, *uriciñam* entsprechen,<sup>1</sup> und ebenso müssen دام چشم, چهر, and ebenso müssen auf die Accusative *carman*, *čashma*, *dāma* (von den Neutralstammnen *carmanan*-, *čashman*-, *daman*-) zurückgehen. Wenn daher der moderne Perser sagt پیادر پدر so entspricht dies keineswegs dem alten altpers. *brātā hja pišra*, sondern es ist aus *brataram hja pitaram* hervorgegangen. — Dies darf uns nicht auffallen, da doch z. B. اسپان مردان unzweifelhaft einem alten *aspañam hja martijādam* entspricht.

Die Erklärung des Plural-Suffixes *-ha* aus *-ayam*, dem Ausgange des Genitivs Plur. des Personal-Pronomens, welche DARMESTERER bietet und der Verfasser von diesem Gelehrten annimmt (S. 34), ist unrichtig, da, wenn wirklich *-ayam* zu Grunde läge, dann das Suffix höchstens *-az*, nicht aber *-ha* lauten könnte. Eher möchte ich bei der völligen Identität des Pahlawi-Plural-Suffixes *-ha* mit dem Adverbial-Suffix *-ha* (z. B. *awest. dāna jaḡa*), von denen ich das letztere aus dem alten *jaḡa* erkläre (*awest. dāna jaḡa*), an einen Zusammenhang beider Bildungen glauben. Diese Ansicht finde eine Stütze in der Verwendung des Suffixes *-ta*, welches sowohl als Plural-Suffix als auch im Sinne eines Adverbial-Suffixes (z. B. *بهاران و پلمدادان* S. 245) fungirt. Doch scheint mir eher ein Zusammenhang des neupers. *-ha* mit den Plural-Suffixen des Kurdischen: *-te*, *-da* (z. B. *keleşete* „Räuber“, *serānāte* „Hirten“) und des Ossetischen *-tha*, *-thā* (vgl. meine Abhandlung „Beiträge zur Kenntniss der neu-persischen Dialecte. u. Kurmāngi-Dialect, die Kurden-sprache“. Wien. 1864. 8°. *Sitzb. d. k. Akad.* Bd. 46) vorzuliegen und eine alte Abstract-Bildung dahinter zu stecken.

Bei den Numeralien (S. 69) hatte der Verfasser das *هزاره* in *هزاره*, *دوازده*, *سیزده*, *شانزده*, *فوازده* erklären sollen, umso mehr als VALLERIE in seiner Grammatik bereits die richtige Erklärung gegeben hat.\*

<sup>1</sup> Die Bemerkung, welche der Verfasser auf S. 246 über جوان macht, beweist, dass er von dem vorliegenden Thatbestande keine rechte Vorstellung hat.

\* Vgl. über dieses Thema weiter unten S. 75.

Bei der Verbindung der Zahlen mit Substantiven mittelst bestimmter Kategorien-Ausdrücke (نفر bei Menschen, راس bei Pferden, زنجیر bei Elefanten u. s. w., S. 72) ist der analoge Vorgang in den einsilbigen Sprachen Ost-Asiens (vgl. meinen *Grundriss der Sprachwissenschaft*, n. 2, S. 353, 376, 418) und im Malayischen (اورغ, 'Mensch' bei menschlichen Wesen, ايگر, 'Schweif' bei Thieren, بوء, 'Frucht' bei Früchten, Häusern, Städten, Seen, Inseln, Schiffen, بالغ, 'Stamm' bei Bäumen, Stangen und allen langen Objecten u. s. w.) zur Vergleichung heranzuziehen.

Das Verbum (S. 134 ff.) ist nicht mit jener Klarheit behandelt, wie dies bei der Wichtigkeit dieses Redetheiles wünschenswerth wäre. Der Verfasser hätte gleich am Beginn des betreffenden Abschnittes angeben sollen, mit welchem Material der alten Sprache der ganze Organismus dieses Redetheiles aufgebaut worden ist. Bekanntlich sind es, wenn man von den beiden Formen des Subjunctivs (بود, گنار) und des Imperativs (کن) absieht, bloß zwei Formen der alten Sprache, welche dem Verbal-Organismus des Neupersischen zu Grunde liegen, nämlich das Präsens (der Verfasser nennt dies irrtümlich the aorist stem) und das Participium Perfecti passivi in -ta. Wenn der Verfasser in letzterer Beziehung von einem infinitive stem spricht, so hat dies wohl seinen Grund darin, dass er der Autorität der persischen Grammatiker gefolgt ist, welche dem Infinitiv des Neupersischen dieselbe Bedeutung wie dem arabischen مصدر zuschreiben.

Das, was der Verfasser über den Ursprung der Personal-Suffixe des Verbums bemerkt, ist ungenügend; er hätte das, was ich in meinem Aufsatz 'Bemerkungen über die schwache Verbalflexion des Neupersischen', Wien 1874. 8° (*Sitzb. d. k. Akad.* 77) und in der *Tschernsch'schen Zeitschrift* iv, 97 ff., darüber geschrieben habe, berücksichtigen sollen. Mein Aufsatz bei Tschernsch hätte besonders auf S. 170 herangezogen werden sollen, ohne welchen die Formen ایم, اید, welche den alten Formen amakj, astā entsprechen, vollkommen räthselhaft bleiben müssen.

Dass ich Recht habe, die beliebte Erklärung von هست = است abzulehnen und an dem Ursprunge von هست aus awest.



*histami* festzuhalten (vgl. diese Zeitschrift viii, S. 99), beweisen des Verfassers Darlegungen auf S. 171, wo er sagt خدا بهترین پادشاهان است sei 'God is the best of the kings' (türkisch در, negat. دکر), dagegen: خدا هست, 'God is, God exists' (= türkisch وار, negat. یق), — Daher ist sein Schluss, 'Again هست (von dem er ausdrücklich sagt, es werde nie, gleich است, as a simple copula gebraucht) is made the stem to form the remaining persons of the present' ganz falsch. — Das Richtige habe ich in dieser Zeitschrift viii, S. 99 dargelegt.

Dass im Praeteritum die Personalzeichen des Hilfsverbum *ah* stecken, wie der Verfasser S. 174 bemerkt, scheint mir nicht richtig zu sein; das Praeteritum, das ursprünglich nichts anderes war als das Participium perfecti passivi, ist keine zusammengesetzte Form, sondern eine ziemlich späte mit den einfachen Personalsuffixen des Praesens bekleidete Analogiebildung (vgl. meine Abhandlung 'Bemerkungen über den Ursprung des Praeteritums im Neupersischen.' Wien 1895. *Sitzungsber. der kais. Akad.* Bd. cxxxiii, 1. Abh.).

In شمردن (S. 140) steckt nicht *awa* + *mar*, sondern *abi* + *mar* (*hmar*). Bei درودن (S. 141) ist nicht *deru* als Wurzel anzusetzen, sondern *drop* (дрѣво, дрѣвство). پرسیدن von *fras* abzuleiten ist völlig unrichtig; es ist *pars* (eigentlich ein Donominativum desselben *paraa-jami*) anzusetzen. افزودن und آمودن (S. 144) sind falsch etymologisiert. پالون (ebenda.) kann nicht auf *pati-ā-le* zurückgehen, da es für *pallādan* = *pat-lādan* steht. Bei بالون (ebenda.) hätte die Wurzel als *alp. bard* = *awest. barz* (wie S. 213 Note) oder richtiger *ward* (*skr. wardh*) angegeben werden sollen. Bei شنودن hätte das neupersische *š* gegenüber dem altiranischen *s* (*srn*) einer Erklärung bedurft. آمیختن (S. 154) können unmöglich von *mis* abgeleitet werden, da dann der Infinitiv آمیشتن, آمیشتن und das Präsens آمیسم, آمیسم (vgl. نوشتن, نویسم von *nī* + *pis*) lauten müssten. Es liegt hier *mix* zu Grunde. همی aus dem awestischen *hamaija* abzuleiten (S. 165) geht nicht an, da zwischen-vocallisches altes *j* im Neupersischen nie in *f* übergeht; es ist, wie ich (vgl. diese Zeitschrift v, S. 64, und dann noch weiter unten S. 82) nachgewiesen habe, hier ein altpersisches *hamaij* (= *hamā* + *it*) voranzusetzen.

In dem Suffixe *-tār* (S. 257), das Nomina agentia, patientia und actionis bildet, sind, wie ich bereits („Beiträge zur Kritik und Erklärung des Minöig Chrat.“ Wien 1892. S. 8, Note 1. *Sitzungsber. der kais. Akad.* Bd. cxiv) bemerkt habe, die beiden Suffixe *-tār* (Masc.) und *-tram* (Neutr.) vereinigt. Die Suffixe *-jār* und *-er* (S. 258) können nur von altir. *-dara* = altind. *-dhara* stammen; der Unterschied zwischen beiden besteht darin, dass in dem ersteren das wurzelerweiternde *a* gelangt wurde, während es in dem letzteren kurz geblieben ist. Das Wort سترون (S. 260) als ‚male like‘ zu erklären, es also mit استر zusammen zu bringen, geht doch nicht an; سترون ist bekanntlich mit dem altind. *stari*, arm. *սար*, griech. *στῆρις*, lat. *sterilis*, got. *stairō* identisch (Horn, S. 158, Nr. 716). Das Wort یارید wird wohl anders zu deuten sein, als es der Verfasser auf S. 261 thut; ich glaube, es ist nichts anderes als eine, mit Anlehnung an نريد, das griechische *πάρετος*, *πάρετος*, welches Strabo bekanntlich für ein Fremdwort erklärt, entstandene Bildung. Der Verfasser weiss, wie aus S. 251 hervorgeht, dass die Pahlawiform von یازار mit *e* anlautet (vgl. auch arm. *qadum*); trotzdem bringt er S. 264 DARMESTETER's unmögliche Etymologie dieses Wortes als = altpers. *abācari* ‚comitii locus‘ vor. Die einzig richtige Ableitung dieses Wortes habe ich in dieser *Zeitschrift* iv, S. 308 gegeben. In یازار ‚field of battle‘ (S. 264) steckt nicht یاز ‚deed, action‘, sondern das altpersische *kāra* ‚Heer‘ = got. *har-ja* (Nom. *harjis*), unser ‚Heer‘ (Horn, S. 185, Nr. 834).

Zum Schlusse kann ich dem Verfasser einen Vorwurf nicht ersparen, nämlich den, dass er es unterlassen hat, auf den Köpfen der einzelnen Seiten die Paragraphen zu bezeichnen. Bei vorkommenden Rückverweisungen ist es oft nicht leicht, den betreffenden Paragraphen gleich zu finden.

FRIEDRICH MÜLLER.

## Kleine Mittheilungen.

<sup>1</sup>Die neupersischen Zahlwörter von 11—19. — Wenn man die Etymologien der neupersischen Zahlwörter von 11—19 bei Herz genauer durchgeht, so sieht man bald, wie oberflächlich der dunkelhafte Iranolog gearbeitet hat, und welch haarsträubender Unfug von den sogenannten „Junggrammatikern“ mit dem Terminus „Analogiebildung“ getrieben wird.

Bekanntlich zerfallen die Zahlwörter von 11—19 im Neupersischen in zwei Reihen, nämlich 1. die Zahlwörter 14, 17, 18, welche als einfache Zusammensetzungen von 4 + 10, 7 + 10, 8 + 10 auf den ersten Blick sich verrathen und 2. die Zahlwörter 11, 12, 13, 16, 19, in denen zwischen der kleineren und der grösseren Zahl ein Element, dessen Hauptbestandtheil *z* ist, zu Tage tritt.

In die zweite Reihe gehört sicher auch der Ausdruck für 15 — پانزده. Dieses پانزده kann nicht aus پنجاه entstanden sein, sondern muss als eine Zusammensetzung von پنجاه erklärt werden.

Die Uebersicht der beiden Reihen ist die folgende:

i. Reihe.	ii. Reihe.
14. چهارده oder چارده	11. یازده oder یازده
17. هفده	12. دوازده
18. هشتده	13. سیزده
	15. پانزده
	16. شانزده
	19. نوزده

<sup>1</sup>Das Manuscript dieser Mittheilungen war vor dem Erscheinen der *Persischen Studien* H. Hübschmann's der Druckerei übergeben worden.



ريازده يانزده vergleicht Horn, S. 251 (Nr. 1122) mit awest. *aiwasa-*, findet also an dem *z* oder *nz* nichts Auffallendes. Auf S. 128 (Nr. 576) findet sich دوازده verzeichnet, mit der Erklärung, dass die neupersische Form eine „Analogiebildung“ ist. Auf S. 168 (Nr. 763) steht سيزده auch als „Analogiebildung“ bezeichnet. Auf S. 170 (Nr. 770) findet sich شانزده, welches nach Horn durch das ihm vorhergehende پانزده beeinflusst worden ist. Auf S. 234 (Nr. 1048) wird endlich نوزده abgehandelt, das für eine „Analogiebildung“ statt *audah* erklärt wird.

Also lauter „Analogiebildungen“, ohne dass man dabei erfährt, wo das Prototyp aller dieser „Analogiebildungen“ zu suchen ist.

Wenn Horn, wie es für den Verfasser eines „Grundrisses der neupersischen Etymologie“ eine Pflicht war, seine Vorgänger überall berücksichtigt und citirt hätte (Horn citirt aber bloß „Junggrammatiker“ und aus leicht begreiflichen Gründen seinen Ordinarius Nöldeke), dann hätte er vor allem anderen VALLERS *Grammatica linguae Persicae* ed. II nicht übersehen dürfen. Dort hätte er pag. 184 die richtige Erklärung des räthselhaften *z* aus *ʒ*, awest. *haca* gefunden und wäre nicht in die Nothlage gekommen, seine Leser mit der faulen Ausrede der „Analogiebildung“ abzuspeisen. Falls Horn durch VALLERS nicht überzeugt ist, dann rathe ich ihm, wegen der slavischen Zahlwörter von 11–19, welche hier zur Vergleichung herangezogen werden müssen, bei BRUGMANN II, S. 489 nachzulesen.

Aus unserer Darlegung dürfte wohl Jedermann klar geworden sein, dass hier keine Analogiebildungen, sondern Neubildungen vorliegen.

Neupersisch استخوان. — Dieses Wort verzeichnet Horn a. a. O. S. 21, Nr. 85, ohne es bis auf den handgreiflichen Zusammenhang mit است استه (ebend. S. 20, Nr. 81) zu erklären. Nach meiner Ansicht ist استخوان entweder als Plural (im Sinne eines Collectivums) oder, was mir wahrscheinlicher vorkommt, als eine mittelst des Suffixes *-ān* (vgl. weiter unten گران) später gebildete Form auf ein vorauszusetzendes altiran. *astahwa-*, das mit dem griech. *ἀστέρας* (= *astéras*) nicht aber *astéfor* oder *astéfor*) identisch ist, zurückzuführen. Wegen

des griech. *ὀρέσθαι* = *ōresāfor*, vergl. man das Imperativsuffix 2. Pers. Singul. des Mediums *λέον* = *lēsafo*.

*Neupersisch* افزون. — افزون 'zunehmen' führt Horn (S. 23, Nr. 96) auf ein voraussetzendes awest. *aiēi-saw* zurück. Nach den Lautgesetzen kann nur altind. *abhi-śam* (*abhi-śājats*) zu Grunde liegen.

*Neupersisch* انباشتن. — انباشتن leitet Horn (a. a. O., S. 26, Nr. 111) von awest. *hām + par* ab. Diese Etymologie stammt von SEIDEL; sie wurde von VALLAN in *Supplem. Lex.*, pag. 36, b verworfen. VALLAN bezieht انباشتن richtig auf *bar* mit Bezug auf *hām-barštār*, *hām-barštā*, *hām-barštāva*. Ich mache darauf aufmerksam, dass, wenn die Ableitung unseres Wortes von *par* richtig wäre, die dem Pahlawi entlehnte armen. Form *šandšarp* (*šandšarphat*) nicht also, sondern *šandšarp* (*šandšarphat*) lauten müsste. Mit انباشتن hängt اوياشتن (Horn, S. 31, Nr. 132) nicht zusammen, da es auf *par* zurückgeht.

*Neupersisch* اوى. — Horn (a. a. O. S. 31, Nr. 136) erklärt اوى aus dem altpers. *awa + hja* 'hic quī'. Wenn auch diese Erklärung mit den Lautgesetzen des Neupersischen im vollen Einklang sich befindet, so ist sie dennoch unrichtig. — اوى muss genau so wie من erklärt werden, ist also als = altpers. *awahjā* aufzufassen.

Horn bemerkt an der betreffenden Stelle: اوى und وى sind im Neupersischen zwei Doubletten ohne jede Bedeutungsnuance, ohne dabei وى zu deuten. Nach meiner Ansicht kann hier von Doubletten ebensowenig die Rede sein, wie bei *rōz* und *rūz*, *pāš* und *pāš* u. s. w., da وى nichts anderes als eine an die Aussprache *ai*, *aj*, statt *oi* sich anlehrende orthographische Umbildung von اوى repräsentiren dürfte.<sup>1</sup>

Die weitere Bemerkung Horn's: وى wird dann auch im Sinne des latein. *ipse* verwendet, ist schülerhaft, da dieses وى mit dem Pronomen اوى gar nicht zusammenhängt, sondern das altind. *widhā* (vgl. BÖTTINGER-ROTH, *Sanskritwörterb.* unter *widhā*) reflectirt.

<sup>1</sup> Oder ist وى = *wahjā* (*awahjā* mit Aphärese des anlautenden a)?

*Neupersisch* برقي — *Blatt* führt Horn (S. 47, Nr. 203) auf das im *Zand-Pahlavi Glossary* enthaltene *warqahē* zurück. — Ich mache darauf aufmerksam, dass ورق im Arabischen *Blatt* bedeutet, das aber dem Persischen nicht entlehnt sein kann, da es im Hebräischen als פָּר wiederkehrt.

*Neupersisch* برين — *höchster* wird von Horn (S. 44, Nr. 191) richtig von altpers. *uparij*, awest. *upairi*, Pahl. 𐭥𐭥 abgeleitet. — In der Note 2 unterlässt es der grosse Sprachforscher nicht ausdrücklich zu bemerken: Pahl. *barin* *höchster*. — Das ist für einen speciellen Kenner des Pahlawi doch zu stark! (Vgl. diese Zeitschrift vi, S. 306.)

*Neupersisch* پرخاش — *Kampf, Streit* fehlt bei Horn. Ich führe es auf ein altiran. *parikarša-* (vgl. Sanskr. *parikarṣa-*) zurück und vergleiche damit in Betreff der inneren Sprachform das griech. *πόλεμος* *Krieg*, das mit *πάλη* zusammenhängt und ursprünglich *Ringkampf* bedeutet. Das neup. *x = k* darf nicht auffallen; wir finden denselben Wechsel bei *kan*, in *کشی = کثر* (awest. *katha-*) u. s. w.

*Neupersisch* پول پل — Das Wort پول *Brücke* = Pahl. 𐭥𐭥 entspricht bekanntlich dem awestischen *peretu-*. Awest. *peretu-* (wofür im Altpers. *partu-* angenommen werden muss) ist ebenso zu Pahl. 𐭥𐭥 geworden, wie altpers. nach awestischem *ashauvan-* voraussetzendes *artawan-* zu Pahl. 𐭥𐭥 geworden ist. Horn bemerkt S. 72, Nr. 325 über das betreffende neupersische Wort: *„Nie pul gesprochen oder geschrieben (Vellans), das nur „Gold“ bedeutet.“* — Auf S. 70, Nr. 318, hat Horn *pūr* *Sohn* = Pahl. 𐭥𐭥 (𐭥𐭥𐭥𐭥). Da nun aus Pahl. 𐭥𐭥 neup. پور geworden ist, so muss auch aus Pahl. 𐭥𐭥 neup. پول hervorgegangen sein, aus dem پل erst später verkürzt wurde.

*Neupersisch* تاراج und تالیدن — *direptio, praedatio* und *praedari* (unbelegt und hlos von dem Lexicon Farhang-i-



ân'urt citirt) kommen bei Horns nicht vor. Ich beziehe sie auf die altindische Wurzel *trd* 'durchbohren, spalten'.

*Neupersisch* خاچین — VUILLERS citirt (*Lex. Pers.-Lat.* 1, pag. 634, b) خاچین, *calcare, conculcare pedibus* mit der Bemerkung: *sine exemplo. Verbum dubium.* — Dieser Bemerkung kann ich nicht beistimmen. Ich halte das Verbum, wenn es auch bis jetzt nicht nachgewiesen werden konnte, für echt, da es unzweifelhaft eine Denominativform des awest. *haxa* 'Fusssohle' (Horns, S. 279, Nr. 104) ist — خاچین hat die Form حکین neben sich, für welche VUILLERS (a. a. O., pag. 711, b) einen Vers aus میر تطبی beibringt. Dabei meint er حکین خاچین seien von خاک abzuleiten, was ganz unrichtig ist. — Durch خاچین wird das bei Horns unter dem 'verlorenen Sprachgut' citirte Wort *hox* ausser allen Zweifel gestellt.

*Neupersisch* خرما — خرما 'Dattel' fehlt bei Horns. Es ist in der That ein räthselhaftes Wort, besonders wenn man weiss, dass die (dem Pahlawi entlehnte) Form des Armenischen *արմա* lautet. Von *արմա* muss jedenfalls bei der Bestimmung der Etymologie ausgegangen werden.

Was die Etymologie von *արմա*, خرما anbelangt, so möchte ich es auf ein voraussetzendes altiranisches *armanan*, *armācan* zurückführen, im Sinne von 'alimentarium' von einem voraussetzenden *ar-man* = latin. *alimentum*.

*Neupersisch* زندان — زندان 'Gefängniss' führt Horns (a. a. O., S. 149, Nr. 671) auf ein voraussetzendes awest. *zaēno-dāna*, ursprünglich 'Waffen-Arsenal', zurück. Angesichts der in die Augen springenden sachlichen Unmöglichkeit, ein 'Waffen-Arsenal' als 'Gefängniss' einzurichten, da man ja den Gefangenen bei einer unangebrochenen Revolte dadurch den Sieg förmlich in die Hände spielen würde, muss man eher an *zaēno-dāna* (= *zaēnah* + *dāna*) 'Bewachungs-Ort' denken. — Ich mache aber darauf aufmerksam, dass im Mongolischen das 'Gefängniss' *giadan* heisst. Hängen *neup.* زندان

und *mong. gindan* zusammen? — Arm. *դիմաց* kann, wenn *زندان* = *zaino-dana* ist, nicht dem Pahlawi, sondern erst dem Neupersischen entlehnt sein.

*Neupersisch* سخن und پاسخ. — سخن führt Horn (a. a. O., S. 160, Nr. 724) auf awest. *saqārē* (Jasna XIX, 4), *sāqēni* (Jasna LX, 6), پاسخ dagegen (ebend., S. 62, Nr. 275) auf ein vorauszusetzendes awest. *pañti-sāhwa-* (mit Darmesteter, *Études Iraniques* I, 79, respective Ascoli) zurück. Dies ist nicht richtig, da beide Formen von einander nicht getrennt werden dürfen. Neup. پاسخ ist, wie das armen. *պատասխան* (= *pañi-suxan-ja-*) beweist, auf *passux* = *pat-suxan* zurückzuführen. Und *suxan* ist weder *sāhwa-* noch auch *saqārē*, *sāqēni*,<sup>1</sup> (wo neben, oder richtiger vor Bartholomae, Justi, *Zend-Wörterbuch*, S. 293, b von Horn hätte citirt werden sollen), sondern ist auf ein vorauszusetzendes altpers. *sāhana-*, awest. *sahana-* = altind. *sāsana-* zurückzuführen. *suxan* steht also für *sāhan*.

*Neupersisch* شام (vgl. Horn a. a. O., S. 169, Nr. 768 und Hirschmann, *Persische Studien*, S. 79.) — Ob nicht auch türk. *لشام* zur Vergleichung heranzuziehen ist?

*Neupersisch* کلا. — Horn (S. 192, Nr. 563) bringt کلا mit dem gotischen *huljan*, dem latein. *celare* in Verbindung und bemerkt, das Suffix desselben sei spezifisch iranisch. Dagegen bemerkt Hirschmann (*Persische Studien*, S. 88), dass diese Etymologie unsicher ist, da im Neupersischen ein Suffix *-ak* nicht vorliegt. Nach Hirschmann dürfte کلا, wegen des kurdischen *kulaw*, eine Form *kulaf* im Pahlawi voraussetzen. Dieses *kulaf* beziehe ich nun auf das türkische *قلپاق* (= Pahl. *kulāfak*?), welches bekanntlich auch in die slavischen Sprachen und ins Magyarische übergegangen ist.

*Neupersisch* گران. — Horn stellt (S. 200, Nr. 595) dieses Wort richtig mit altind. *guru-* zusammen und bemerkt dabei: „Die Grund-

<sup>1</sup> Auf das *q* dieser beiden Worte darf man nicht Gewicht legen, da es nicht mehr bedeutet als das *q* in *spatagjā*, *qfēn* und andern der Sprache des älteren Awesta angehörenden Ausdrücken.

form hatte einen *r*-Vocal.<sup>2</sup> — HIRSCHMANN (*Persische Studien*, S. 91) fragt: Neup. *giran* 'schwer' = altp. *grāso*? — Dies ist nicht richtig, da *گران* ebenso zu beurtheilen ist wie *زبان*, *مسلمان*, *یزدن* und andere Formen, welche erst später das Suffix *-ān* angenommen haben.

Neupersisch *گم*. — *گم*, 'verloren, verschwunden' fehlt bei HORN. Ich erkläre *گم* = altiran. *gumna* = *gub-na* (wie *گم* = *kamna* = *kab-na*) und beziehe es auf das altslav. *gubaŋti* *губаѣти* (Miklosich, *Lex. palaeoslov.-graeco-latinum*, pag. 150, a).

Neupersisch *گوار*. — *گوار*, auch *گواره*, *گواره* geschrieben, 'armentum boum vel bubulorum' fehlt bei HORN. — Es ist ein Compositum, bestehend aus awest. *gab* und einem voraussetzenden altiran. *wāra*, welches VOLLERS (unter *بار*) bereits richtig in dem altind. *wāra* erkannt hat. — Bei HORN ist demnach S. 37 hinter Nr. 161 neben *بار* 'Pferd' und *بار* 'Mauer, Schutzwall' noch *بار* 'Heerde' einzufügen.

Neupersisch *مالیدن*. — *مالیدن* 'reiben, glätten' wird von HORN (a. a. O. S. 214, Nr. 962) aus awest. *marz* (*marzaiti*), altind. *marj* (*mārjī*) erklärt. Auf *marz* wird auch *مشتی* zurückgeführt, welches HORN S. 290, Nr. 983 als eine Doublette von *مالیدن* bezeichnet. Auf S. 12, Nr. 49 wird *آمرزیدن* 'verzeihen' aus awest. *a-marz* erklärt.

Da wir im Neupersischen Formen wie *بیز* (HORN, S. 46, Nr. 198) von awest. *warz*, *البرز* (HORN, S. 122, Nr. 549) von awest. *hām + darz*, *سپرز* (HORN, S. 155, Nr. 702) = awest. *sperēza*, *مرز* (HORN, S. 218, Nr. 974) = awest. *merēza* begegnen, worin awestischem *rz* im Auslaute wieder im Neupersischen *rz* entspricht, so kann *مالیدن*, welchem *دستمال*, *رومال*, *گوشمال* zur Seite stehen, nicht auf die awestische Wurzel *marz* zurückgeführt werden.

Die Formen *دستمال*, *رومال*, *گوشمال* können in Hinblick auf *دل*, *سال*, *گل* nur auf voraussetzende altpers. *dasta-marda*, *cauda-marda*, *gausa-marda* zurückgehen und ist demnach neup. *مالیدن* mit VOLLERS auf altind. *mard* (vgl. *نالدیدن* = altind. *nard* und *بالیدن* = awest. *ward*, altind. *wardh*) zu beziehen.



Wenn *مالیدن* ohne *دستمال*, *رومال*, *گوشمال* da attitude, dann könnte man wohl, um seine Abstammung von *awest. maza* aufrecht zu halten, auf *بالا* 'hoch', *بالشی* 'Kissen' = *awest. baryzak* und *awest. baryziš* 'sich berufen, worin an Stelle des alten *ez* im Neupersischen *l* uns entgegen tritt. Diese Vertretung erscheint aber hier bloß im Infinitiv und ist auf den Wechsel von *d* und *z* im West-Iranischen zurückzuführen. Man hat also bei *بالشی* *مالیدن* von den west-iranischen Formen *bardak*, *bardiša* auszugehen.

Ob man, um die Identificirung von *مالیدن* mit *ware* zu retten, einen theilweisen Uebergang des letzteren in *ward* annehmen könne, dies zu entscheiden will ich Anderen überlassen.

*Neupersisch* *تکوهیدن* — *vituperare, contemnere, male loqui* kommt bei Horx nicht vor. Das Wort wurde bereits von Verkers richtig auf das altind. *kuta* bezogen. Aus altind. *kuta-* wurde altiran. *kua-*, neup. *kak-* wie aus altind. *matsja-*, altiran. *marja-*, neup. *ماهی* geworden ist. Mit neup. *تکوهیدن* identifice ich Pahl. *𐭥𐭣𐭥𐭥𐭥*, das ich für einen Schreibfehler statt *𐭥𐭣𐭥𐭥𐭥* halte.

*Neupersisch* *می همی* — Ich habe in dieser Zeitschrift v, S. 64 *می* auf ein vorauszusetzendes *altpers. hamaj* = *hamā-it* zurückgeführt und *همیشه* damit in Verbindung gebracht. HÜBSCHMANN (*Persische Studien*, S. 106) meint, dass aus *altpers. hamaj* im Neupersischen *هم* geworden sein müsste. Ich glaube, dass *می همی* ebenso wie *neupers. می نه* — *altper. naj* beurtheilt werden muss. Das *altpers. naj* hat unter dem Schutze des Accentus (*نیاید*, *نیايد*, *spricht: nāj-ājad, nāj-āmad*) die unregelmässige Form *naj*, *nā* gerettet; dasselbe muss auch bei dem gleich behandelten *hamaj*, *مای* (*میاید*, *میاید*, *spricht: māj-ājad, māj-āmad*) der Fall gewesen sein.

*Neupersisch* *هوش* (Bemerkung zu viii, S. 191). — *Awest. nāhi* bedeutet 1. 'Verstand, Einsicht, Sinn', 2. 'die beiden Ohren' (HÜBSCHMANN, *Persische Studien*, S. 106 zu Horx, Nr. 1111). Horx schreibt an der betreffenden Stelle: 'Die abgeleitete Bedeutung 'Verstand' aus der ursprünglichen 'Ohr' ist erst mittelpersisch.' — Dies ist

deswegen ganz unrichtig, weil für das awest. *uši* beide Bedeutungen, sowohl ‚Verstand‘ als auch ‚die beiden Ohren‘ neben einander citirt werden. Und dann, wer kann beweisen, dass *uši* ‚Verstand‘ und *uši* ‚die beiden Ohren‘ wirklich zusammenhängen, da es immerhin möglich ist, dass beide von Haus aus verschiedene Formen später lautlich zusammengefallen sind. Es ist daher für die Erklärung von عوشتی das awest. *uši* in der Bedeutung ‚Ohr‘ gar nicht heranzuziehen, sondern bloß *uši* ‚Verstand, Einsicht, Sinn‘ zu citiren.

Armenisch *qam*. — Dieses Wort, welches Linnen- und Baumwollstoff bedeutet, fehlt unter den von HIRSCHMANN in *ZDMG*, xvi, S. 226 ff. behandelten semitischen Lehnwörtern des Armenischen. Es ist identisch mit syr. *qam* (BRÜCKELMANN, p. 317, 5).

*Rabbinisch* שָׂרֵבֶה — Levy, *Neuhebr. u. chald. Wörterbuch* iv, S. 54, er hat שָׂרֵבֶה (nach Musafia zusammenggezogen aus שְׂרַבֵּת und שָׂרִיבֵת), 'Notar des Kriegerheeres' (?), Parles, *Etym. Stud.*, p. 132, denkt an 'frumentarius'. Dies dürfte wohl Alles blosse Dichtung sein. Die beiden citirten Stellen geben eher die Bedeutung 'Auftrag-Träger' an die Hand, so dass ich שָׂרֵבֶה auf ein persisches 'Auftrag-Träger' an die Hand, so dass ich שָׂרֵבֶה auf ein persisches zurückführen möchte.<sup>1</sup> Man übersetze also: שָׂרֵבֶה מֹשֶׁה דָר פְּרָאן 'Moses war der Auftragträger dessen, der gepriesen und heilig ist'. וְהַשְׂרֵבֶה אֲנִי אֶפְדֶּה לְךָ אֶחָד, auch ich werde ihn (den Stamm Levi) mir nähern und sie zu meinen Auftrag-Trägern machen'.

*Arabisch* دَفْعَة, *hebr.* צֶפֶה. — H. SCHUCHARDT bespricht in seiner an A. LESKINEN zum 4. Juli 1894 gerichteten Gratulations-Schrift das slavische (russ.-poln.-ösch.) *raz, mal'*, das eigentlich 'Schlag' bedeutet. Damit stimmen nun der inneren Form nach arab. دَفْعَة, *hebr.* צֶפֶה, welche unser *mal'* wiedergeben, aber ursprünglich 'Schlag' bedeuten, überein. — Arm. տղյակ (vgl. diese Zeitschrift viii, S. 99) von *gum, gehen'*, stimmt wieder mit arab. حَطْوَة, 'Schritt', مَرَّة, 'Vorübergang', welche beide unser *mal'* ausdrücken.

<sup>1</sup> Damit stimmt das, was Flutsch, S. 226, 8 bemerkt, nämlich *legatus* und *legatus publicus* etc. Dagegen ist Flutsch's Annahme *legatus* und = latein. *praemonstrator* unrichtig.

*Die Sojabidzah.* — M. J. DE GORJE theilt in seiner interessanten Abhandlung *De Sojabidja* (Festbündel van taal-, letter-, geschied- en aardrijkskundige bijdragen ter gelegenheid van zijn tachtigsten geboortedaag an Dor. P. J. VRIJ oud-hoogleenaar door eenige vrienden en oud-leerlingen aangeboden. Leiden, 1894, fol.) meine ihm brieflich vorgetragene Vermuthung mit, dass سیاجه ein Fehler für سیاجه zu sein scheint, der Pluralform von سینی, welches auf ein voraussetzendes altindisches *saindhja* = *saindhawa*, *sindhisch* hinführt. — DE GORJE meint, dass die Lesart سیاجه so fest stehe, dass man an eine derartige Corruption kaum denken kann. Ich hatte schon bei meiner Mittheilung diesen Einwand im Auge, dachte aber, dass سیاجه statt سیاجه ein Seitenstück zu pers. هیاتل, arab. هیاتله (VULLIERS, *Lex. Pers.-Lat.* II, p. 1491 a) statt هیاتل bildet. Dass nämlich هیاتل aus هیاتل corruptionart ist, und diese alte Corruption, die sich aus dem Charakter der arabischen Schrift leicht begreift, durch den Gebrauch förmlich sanctionirt wurde, dies wird durch das armen. Հիւթ-դր und den Namen, den dieses Volk bei den Byzantinern trägt, bewiesen.

FRIEDRICH MÜLLER.

### Fragen.

Ist es statthaft in den altpersischen Formen:

<i>Bardiya</i>	verglichen mit gr. <i>Σαρδός</i>
<i>Hahamaniš</i>	" " " <i>Ἀχαιμηνός</i>
<i>Armaniya</i>	" " " <i>Ἀρμενία</i>

den i-Umlaut zu setzen, sodass also *Bard<sup>o</sup>*, *Berd<sup>o</sup>* etc. zu sprechen wäre, und erlauben diese Formen Schlüsse auf die Aussprache von altpers. *apiy*, *abiy* etc.? In welcher Weise wäre dann phonetisch die awestische 'Epenthese' zu erklären; dürfte sie z. Z. mit jenen altpers. Erscheinungen auf eine Stufe gestellt werden; lassen sich sodann die Ergebnisse historisch verwerthen?

Löwen.

W. BANG.



## Ueber einen Psalmencommentar aus der ersten Hälfte des VI. Jahrhunderts p. Chr.

Von

Dr. Ludwig LAMARCA.

Im Herbst 1880 hat Herr Professor BICKELL gelegentlich seiner Anwesenheit in Rom von dem damaligen Chor-Episcopus von Mossul, Namens Josef — als Erzbischof von Damascus hiess er später Clemens (bar David) — das Fragment eines syrischen Psalmencommentars käuflich erworben; die ersten Mittheilungen über dieses in mehrfacher Hinsicht merkwürdige Manuscript veröffentlichte später Herr Professor BICKELL in seinem bekannten *Conspectus rei Syrorum literariae* (pag. 40, not.) und stellte mir im Herbst 1892 dieses MS. behufs Bearbeitung gütigst zur Verfügung. Nachdem ich mich längere Zeit in eingehender Weise mit diesem Ineditum beschäftigt hatte, gelangte ich zu bestimmten Ergebnissen über Autor, Inhalt und Abfassungszeit dieses eigenartigen Werkes, die ich hier mittheile.

Ich halte es noch für angemessen, eine kurze Beschreibung der Handschrift voranzuschicken. Dieselbe ist in Octav, auf Papier, stammt ungefähr aus dem 15. Jahrhundert und besteht aus 140 Blättern, die auf beiden Seiten sorgfältig vollgeschrieben sind; jede Seite ist in zwei Columnen getheilt, die gewöhnlich je dreissig Zeilen haben. Die Ueberschriften zu den einzelnen Psalmenhomilien sind mit rother Farbe geschrieben, am Rande finden wir zuweilen erklärende Bemerkungen von zweiter Hand. Das Manuscript ist im Allgemeinen recht gut erhalten, die Schrift ist jacobitisch und deutlich ausgeführt.

An dieser Stelle sei schliesslich meinen hochverehrten Lehrern, dem Herrn Professor BICKELL für die freundliche Ueberlassung dieses seines Manuscriptes und für die vielfache Förderung und Belehrung, sowie Herrn Professor D. H. MÖLLER für die gütige Unterstützung bei der Publicirung dieser Studie der wärmste und tiefgefühlteste Dank ausgesprochen.

### 1. Die Manuscripte.

Dieser Psalmencommentar bildet ein Fragment einer ursprünglich vollständig erhalten gewesenem Homiliensammlung über alle 150 Psalmen. Das ganze Werk zerfiel in drei grosse Bücher, von denen das erste Buch Ps. 1—50, das zweite Ps. 51—100 und das dritte Ps. 101—150 behandelten. In dieser Vollständigkeit scheint jedoch das Werk in syrischer Sprache nicht mehr vorhanden zu sein. Denn während die beiden ersten Theile (Ps. 1—100) im Britischen Museum<sup>1</sup> und ein grosser Theil davon (Ps. 1—68) in der Vaticana<sup>2</sup> aufbewahrt sind, besasssen wir bis jetzt vom dritten Theile dieses umfangreichen Werkes (Ps. 101—150) nur eine arabische Uebersetzung<sup>3</sup> (Carshuni). Unser MS. nun, das von Ps. 79, v. 9<sup>a</sup> bis Ps. 125 inclusive<sup>4</sup> reicht, ist daher insofern von besonderem Werthe, als es uns von Ps. 103 bis 125 das in syrischer Sprache bietet, was bis jetzt nur in arabischer Uebersetzung in Berlin handschriftlich vorhanden war. Während wir also für den Commentar von Ps. 79—98 zwei Handschriften besitzen (die eine, Eigenthum meines hochverehrten Lehrers, des Herrn Professor BICKELL, und die andere, im Britischen Museum befindliche), sind wir für den syrischen Commentar zu Ps. 103—125 inclusive nur auf unser als das einzige derartige MS. angewiesen. Zu diesem letzteren Theile besitzen wir noch den in der Berliner königlichen Bibliothek vorhandenen Carshuni-Text, der Ps. 101—150 umfasst.

<sup>1</sup> Vid. Wadding, *Catalogue of Syriac Manuscr. in the British Mus.*, p. 605—606.

<sup>2</sup> Ibid., Cod. Vat. civ [vid. *Codd. MSS. Syriaci in Bibl. Vatic.*, III, 297].

<sup>3</sup> Vid. Wadding, *Ibid.*, Berlin, SACRAE 56.

<sup>4</sup> Mit mehreren, oft sehr grossen Lücken, so fehlt Ps. 98—102 fast vollständig.

## 2. Ueber den Autor.

Als Verfasser dieses grossen Commentars galt bisher in der Uebersetzung ein gewisser Daniel von Salab (Dorf, nordöstlich von Midyād, in Tur Abdin, vgl. noch *ZDMG.*, Bd. 32, p. 741). Dieser lebte nach ASSM. (*B. O.* 1, 495) um 700 p. Chr., war somit ein Zeitgenosse Jakobs von Edessa, Georgs, des Araberbischofs, Athanasius' u. von Balad. Er verfasste einen Commentar in syrischer Sprache über den Ecclesiastes (vid. WILSON, *Catal.*, p. 605, col. 2) und auf das Ansuchen Johannis, Abtes des Klosters des Eusebins in Kaphra dhē-Bhārthā (Kafr al-Barāh, nahe bei Apamea) einen Commentar über die Psalmen,<sup>1</sup> wie aus der Einleitung dieses Werkes zu erschen ist. Dass nun unser MS. mit jenem unter dem Namen Daniels von Salab als Verfassers überlieferten Psalmencommentare identisch ist — so weit sich aus Fragmenten auf das Ganze schliessen lässt — ergibt sich aus folgenden Momenten:

I. Zwei Stellen dieses Commentars sind bereits in Ephraem Syrus' Werken veröffentlicht; dort wird Daniel von Salab ausdrücklich als Autor genannt. Beide Stellen haben wir auch in unserem fragmentarischen MS. bis aufs Wort genau wiedergefunden. Die erste Stelle, welche Bd. II der römischen Ausgabe des Ephraem Syrus abgedruckt ist, lautet dort also (p. 41):

ܡܠܝܬܐ ܕܝܗܘܐ ܕܝܗܘܐ ܕܝܗܘܐ ܕܝܗܘܐ ܕܝܗܘܐ  
ܕܝܗܘܐ ܕܝܗܘܐ ܕܝܗܘܐ ܕܝܗܘܐ ܕܝܗܘܐ ܕܝܗܘܐ  
ܕܝܗܘܐ ܕܝܗܘܐ ܕܝܗܘܐ ܕܝܗܘܐ ܕܝܗܘܐ ܕܝܗܘܐ  
ܕܝܗܘܐ ܕܝܗܘܐ ܕܝܗܘܐ ܕܝܗܘܐ ܕܝܗܘܐ ܕܝܗܘܐ  
ܕܝܗܘܐ ܕܝܗܘܐ ܕܝܗܘܐ ܕܝܗܘܐ ܕܝܗܘܐ ܕܝܗܘܐ

Von Daniel Salabensis: „Denn zweimal offenbarte der Herr sein Heil dem Volke Israel: Zum ersten Male, als er dasselbe aus der Knechtschaft Aegyptens herausführte; zum zweiten Male, als er es

<sup>1</sup> Nach einer Note in PAYNE SMITH's *Catal. der syr. MSS. der Bibliotheca* (p. 82) war Daniel Bischof von Tella dhē-Mauslath; aber als er seinen Psalmen-Commentar schrieb, war er nur Abt eines Klosters (vid. WILSON, *Catal.*, p. 605).

<sup>2</sup> ܕܝܗܘܐ unser MS. <sup>3</sup> ܕܝܗܘܐ ibid. <sup>4</sup> ܕܝܗܘܐ ibid.





grund und Wasserquellen unter Dürstenden; das schmachtende, (vom Durst) gequälte Land wurde zu einem reichlich tränkenden und befruchtenden Erdreich; es wohnten darin die Hungrigen, die satt wurden vom Brote des Evangeliums. In dieser Wüste bauten die Apostel heilige und wohlliche Ortschaften, d. h. Kirchen zur Versammlung der Gläubigen, und sie streuten in die Seelen, wie auf Felder, den guten Samen des Hausherrn und sie pflanzten einen Weinberg von dem, der da war ein Weinstock der Wahrheit für die Welt, deren Pflanzung verwüdet und verödet war.<sup>1</sup>

Dieselben Worte haben wir mit den wenigen, unten angemarkten Varianten in unserer Handschrift, und zwar gegen Ende der 107. mitirö wiedergefunden.

II. Die Vergleichung einzelner Stellen unseres MS mit dem Londoner<sup>1</sup> handschriftlichen Psalmencommentar des Daniel von Salah hat die völlige Identität beider HSS. ergeben.

III. Der Berliner Carshuni-Commentar des Daniel zu Ps. 101—150 ist — was den Theil von Ps. 103—126 betrifft — eine fast wörtliche Uebersetzung unseres syrischen MS.

IV. Aus mehreren Stellen unseres MS. geht hervor, dass der Autor aufgefordert wurde, einen Psalmencommentar zu schreiben: so sagt er z. B. Anfang Ps. 87: 'Denn ich bin nicht aufgefordert worden, über den Bau des Hauses des Eszechiel zu schreiben.' Einige Mal apostrophirt unser Autor einen Abt, zu dessen Ehren er diesen Commentar verfasst habe. Anfang Ps. 88 sagt er: 'Du aber, o frommer Vater, wirst nicht von mir verlangen, dass wir alle Worte des Psalmes nach dem Propheten noch ein Mal wiederholen (ohne sie zu erklären)'. Ebenso redet er gegen Ende von Ps. 110 einen 'frommen Vater' an.<sup>2</sup> All dies stimmt mit der Ueberlieferung, die an den im

<sup>1</sup> Herr Prof. C. Branta war so gütig, einige Stellen aus der dortigen HS. für mich zu collationiren.

\* Diese Stelle lautet: Kunt lach yhal Kunt lps Kk  
Kazn daz ydazaz Kunt Ka Kunt Kk: Kunt Ka  
Kdazaz Kk Kdazaz Kdaz Kk.

3. Jahrhundert lebenden Daniel von Šalah von einem Abte die Auf-  
forderung ergehen lässt, einen Psalmencommentar zu schreiben.

So einleuchtend nun aber auch einerseits dieses Ergebniss zu  
sein scheint, so schwierig stellt sich andererseits bei näherem Zusehen  
die Frage über den wirklichen Autor unseres Commentars. Denn  
dass Daniel von Šalah unmöglich der Originalverfasser sein kann,  
ergibt sich schon aus einer in dem Werke vorkommenden Jahreszahl.  
In der Homilie (ܩܕܝܫܐ) zum 83. Psalm schreibt unser Verfasser  
(vgl. *Conspectus rei Syrorum literariae* ed. BICKELL, p. 40, Anm.):  
ܩܕܝܫܐ ܐܠܗܢ ܐܠܝܬܐܢ ܩܝܬܐ ܐܡܪ ܐܢܬ ܩܠܡܢ  
ܩܕܝܫܐ ܩܠܡܢ ܐܡܢܢܐܩܬܐ ܡܢ ܕܡܠܟܐ ܩܕܝܫܐ ܕܗܝܬ ܕܝܬ  
ܕܝܬܢ ܡܨܢ ܩܕܝܫܐ ܕܝܬ ܡܢ ܕܡܠܟܐ ܩܕܝܫܐ . . . . 80  
erhoben sich auch die Nestorianer und errannen Ranke vom 30. Re-  
gierungsjahre des Theodosius bis zu diesem Jahre, das ist das Jahr  
853.<sup>1</sup> Unser Verfasser gehört also der Mitte des 6. Jahrhunderts<sup>2</sup>  
p. Chr. (853: seleuc. Aera — 542 p. Chr.) an, während Daniel von  
Šalah nach gutbeglaubigten Zeugnissen 150 Jahre später blühte. In-  
folge dieser grossen, chronologischen Schwierigkeit, die sich bei einer  
solchen Gleichsetzung ergeben würde, müssen wir ein- für alle-  
mal die bisher behauptete Autorschaft des Daniel von Šalah  
zurückweisen. Ja, wir fühlen uns sogar genöthigt, noch einen  
Schritt weiter zu gehen, indem wir unseren Commentar für kein  
original-syrisches Werk halten. Von vornherein ist zu betonen, dass  
wir die classische Schriftsprache der Syrer, die im 5. und 6. Jahr-  
hundert ihre Blüthe erreichte und als Muster eines guten Prosastils  
gelten kann, in unserem Commentar, der doch dieser Zeit angehört,  
vergebens suchen. Es ist indessen bei einer Literatur, wie der sy-  
rischen, die in so hohem Grade von fremden (namentlich griechischen)  
Mustern beeinflusst wurde, oft sehr schwierig, ja fast unmöglich, einen  
strikten Beweis dafür anzutreten, dass das betreffende Literaturwerk  
einem einheimischen Schriftsteller zuzuschreiben sei, oder als Ueber-

<sup>1</sup> Auch die Londoner HS. hat diese Jahreszahl; die authentische Richtigkeit  
derselben ist also über jeden Zweifel erhaben.



setzung aus einer fremden Sprache zu gelten habe. Immerhin glauben wir auf einige Momente hinweisen zu können, welche die Annahme rechtfertigen, dass uns in diesem Commentar kein syriaches Original, sondern eine Uebersetzung, resp. Umarbeitung eines griechischen Psalmencommentars vorliegt. Diese Momente sind:

1. Mitte der 116. Homilie (mimarò) äussert sich der Verfasser in der Erklärung des 117. (LXX. und Peschita 116.) Psalmes folgendermassen: „... Es werden preisen die eine Majestät des einen Gottes alle Völker: Griechen und Barbaren, das sind aber Weise und Thoren, die, welche Gott erkannt haben, und jene, welche durch die Verkündigung die Erkenntniss von ihm nicht erlangt haben“. Hier werden also die Griechen als Weise und Gottesbekenner den Barbaren, als den Thoren und Götzendienern, gegenübergestellt. Dies kann unmöglich von einem Syrer herrühren; denn welche Veranlassung hätte dieser gehabt, die Griechen als Vertreter der weisen und gotterkennenden Gemeinschaft hinzustellen? Wie könnte er als syrisch redender Christ alle Nichtgriechen, also auch die Syrer, seine Stammesgenossen, zu den Thoren und Heiden rechnen? Nur ein Grieche kann diese Worte niedergeschrieben haben; denn von seinem beschränkt-nationalen Standpunkte aus war er wohl berechtigt, sein Volk als den Typus der weisen und gläubigen Gesamtheit hinzustellen, während alle Nichtgriechen von ihm den thörichten Heiden gleichgesetzt wurden.

Allerdings muss man sich über die Naivität und allzu grosse Gewissenhaftigkeit wundern, mit der unser syrischer Uebersetzer sogar diese, sein eigenes Volk verletzende Bemerkung aus dem griechischen Originaltext mit herübernahm; allein bei der peinlichen Genauigkeit, mit der unser Autor den griechischen Text umarbeitete, wurde er gewiss von dem Bestreben geleitet, eine möglichst sorg-

1. *Handwritten text in Arabic script, likely a list or index.*

fältige Uebertragung des ihm vorliegenden Textes herzustellen, wobei natürlich manches fremdartig Erscheinende nicht getilgt werden durfte, um den Charakter des Ganzen nicht zu verwischen.

2. Unser Verfasser zählt einige Völker auf, welche zu seiner Zeit noch Heiden waren.<sup>1</sup> Zwei derselben sind es vor Allem, die unser besonderes Interesse in Anspruch nehmen, die Sabiren und Anten (vgl. BICKELL, *Consp.*, p. 40). Erstere (Σάβιροι), ein uralischer, den Hunnen verwandter Volkstamm, hatten sich durch ihre Plünderungszüge nach den kaukasischen Ländern um die Mitte des 6. Jahrhunderts einen gefürchteten Namen erworben (vgl. SCHAFARIK, *Slavische Alterthümer* I, 381); bereits gegen Ende desselben Jahrhunderts verloren sie jedoch so viel von ihrer Macht, dass ihrer nach 585 in den kaukasischen Ländern nicht weiter gedacht wird. Im Anfange des 7. Jahrhunderts waren sie bereits so geschwächt, dass sie nur noch als Unterthanen der Bulgaren erscheinen, unter welchen sie in harter Dienstbarkeit bis auf ihren Namen verschwanden.<sup>2</sup> (SCHAF. I, 352.)

Das Vorkommen dieses Völkernamens liefert uns einen ferneren Beweis dafür, dass unser Commentar nicht Daniel Šalahensis als seinen Verfasser beanspruchen darf. Denn dieser lebte zu einer Zeit (um 700 p. Chr.), da die Macht dieses Volkes geschwunden, das Volk selbst kaum noch dem Namen nach bekannt war. Wichtiger für die Entscheidung der Hauptfrage ist der zweite Name. Denn die Bezeichnung "Ανται findet sich nur in griechischen Originalquellen<sup>3</sup> und galt wohl ursprünglich als Gesamtname der Slaven; die Sitze der Anten lassen sich am passendsten zwischen Dniepr und Don annehmen. (SCHAF. II, 21).

ἡ ἀρχαία αὐτοὶ λέγουσιν ὅτι. Κόρσι ἀπὸ τοῦ Ἰβή-  
 ρωνος ποταμοῦ πρὸς τὴν Κίαν ἀπὸ τοῦ Ἰβή-  
 ρωνος ποταμοῦ πρὸς τὴν Κίαν. Da es Völker gibt, welche bis jetzt

noch nicht empfangen haben das Evangelium Emmanuel, ganz besonders die Sa-  
 biren, die im östlichen und nördlichen Winkel der Welt wohnen.

<sup>3</sup> Bei Procop, Agathias, Menander, Maurilio, Theophylakt, Theophanes, Paulus  
 Diaconus (vid. Schaf. *Ibid.*).

Die Nennung der Anten verräth griechischen Einfluss; der Name kommt nur im 6. Jahrhundert, jedoch nie bei Slaven selbst vor;<sup>1</sup> die Syrer kannten diese Bezeichnung gar nicht, da sie nirgends (weder in deutschen, noch in slavischen oder orientalischen Quellen) gebräuchlich war, ausser bei griechischen Historikern, besonders bei Procop, der gerade um 552 p. Chr. blühte. Der Name Άντα, dessen Etymologie dunkel, dessen weite Verbreitung aber auf griechischem Boden (etwa Konstantinopel) vollkommen gesichert ist, weist uns auf einen griechischen Originalhistoriker hin. Für einen solchen war der Name „Anten“, seitdem er durch Procop eingeführt war, etwas ganz Gelaufenes, und auch das griechisch redende Publicum, für welches er seinen Commentar schrieb, konnte sehr wohl unter diesem Namen die Slaven überhaupt oder einen Hauptstamm derselben verstehen. Bezeichnend ist endlich, wie die Anten als Heiden geschildert werden. „Sie wollten“ — so sagt unser Autor — „bis zur Stunde die schlimmen Sitten, die ihnen von ihren Vätern überkommen, nicht aufgeben.“<sup>2</sup> Diese Redensart erinnert ganz an den griechischen Kirchenhistoriker Procop, aus dem unser Autor unmittelbar geschöpft haben dürfte.

8. Unser Verfasser verräth an mehreren Stellen genaue Bekanntschaft mit der jüdischen Schrifterklärung und Kenntniss der hebräischen Sprache. Wir finden in unserem Commentare nicht nur so manche, dem jüdischen Gedankenkreise entnommene Traditionen, sondern an einigen Stellen weist er sogar direct auf andere, speciell hebräische Commentatoren (*Rishon*) hin. So heisst es im Anfange der 119. Homilie (*Rishon*), dass hebräische Erklärer diesen 120. (nach LXX. und Peschita 119) Psalm auf jene Zeit bezögen, da Tatnai gegen Esra eine Gesandtschaft schickte, um ihn zu tödten.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Diese Mittheilung verdanke ich Herrn Prof. Hofmann in Berlin.

\* Diese Mitteilung verleihe ich Herrn Prof. Dr. ...  
 \* ...  
 ...  
 ...  
 ...

אברהם אבינו ואלה הן הבריות  
הנמשכות אליו ואלה הן הבריות  
הנמשכות אליו





finden dürfen. Manche Stelle kann man gar nicht wörtlich übersetzen, weil sie eben das Gepräge einer Uebertragung aus der fremden (griechischen) Sprache in sich trägt. Wir haben uns bemüht, in der an anderer Stelle zu publicirenden deutschen Uebersetzung an den Stellen, wo es möglich war, auf die entsprechende Ausdrucksweise im Griechischen aufmerksam zu machen; doch werden einzelne sprachliche Eigenthümlichkeiten noch in einem besonderen Capitel zu behandeln sein.

Fassen wir nun die bisherigen Ergebnisse unserer Untersuchung zusammen, so sind es zwei Momente, die zu betonen sind: 1. Daniel von Salah kann nicht der Autor unseres Commentars, sondern nur ein späterer Uebersetzer eines ihm vorliegenden Psalmencommentars gewesen sein; 2. das Original dürfte ihm allem Anscheine nach in griechischer Sprache vorgelegen haben und von ihm ins Syrische übersetzt oder völlig umgearbeitet worden sein. — Letztere Hypothese ist umso gerechtfertigter, als uns kein Name eines syrischen Schriftstellers aus der Mitte des 6. Jahrhunderts überliefert ist, welcher einen Psalmencommentar (und noch dazu einen so umfangreichen!) verfaßt hätte; wohl aber führt uns die Tradition auf einen griechischen Schriftsteller dieser Zeit, von dem vielfach bezogen ist, daß er eine Psalmenerklärung in griechischer Sprache, da er Syrisch nicht verstand, verfaßt habe. Es ist dies Severus, der Führer der Monophysiten, welcher von 512 bis 518 p. Chr. Patriarch von Antiochien war. Schon der Maronite Naironus hatte ausdrücklich auf diesen Commentar<sup>1</sup> unter Berufung auf Barhebr. in Ethica<sup>2</sup> hinge-

<sup>1</sup> Severus, Pseudo-Patriarcha Antiochiae, qui varia exaravit opuscula, ac praesertim, super Psalmos, tam soluta, quam stricta oratione beati Gregorio Barhebraeo in Ethica, cap. 4.

<sup>2</sup> Cap. 5, sect. 4: Κιναλισταί οὐκ ἀνέγνωσαν ἰδοὺς τὴν  
κίρκαν, πλὴν καὶ Κηρύκος Κίρκος οὐκ ἀνέγνωσε  
οὐδέποτε, καὶ οὐκ ἔμελλεν ποτε ἀναγνῶσθαι, καὶ  
καὶ οὐκ ἔμελλεν ποτε ἀναγνῶσθαι, καὶ οὐκ ἔμελλεν  
ποτε ἀναγνῶσθαι, καὶ οὐκ ἔμελλεν ποτε ἀναγνῶσθαι.  
— Hierauf — nach jener in Chalcedon versammelten Synode — habe dieser  
unser in dogmatischen Dingen erprobte, große Severus mittelst aller jener griechischen

wissen (*Euoplia fidei Cathol.*, p. 52). In dieser Richtung folgte ihm auch Cave in *Histor. liter. scriptor. ecclesiasticorum* (tom. primus, p. 499). Gegen Dionysius Tilmahrt, der in seiner Chronik 538 als Severus' Todesjahr<sup>1</sup> annimmt (*Assen. B. O. n.*, 54), bezogt Barhebr. in seinem *Chronicon eccles.* (ed. ANSELOOS I. 1872, p. 212), Severus sei ann. graec. 854, 8. Febr. (= 543 p. Chr.) gestorben.

Die letzten Jahre führte er in Aegypten in stiller Einsamkeit und höchster Askese ein Mönchsleben und beschloss in Alexandrien in dem Stadtviertel Ceutha sein ruheloses, an Kämpfen so reiches Erdendasein. Um diese Zeit, da Severus in Aegypten weilte, wurde dieses Land von den umwohnenden afrikanischen Völkern, die mit ihren Horden Einfälle machten, fortwährend heunruhigt. Namentlich waren bis in das 6. Jahrhundert hinein die Blemmyer (Βλεμμίται) wegen ihrer häufigen, räuberischen Einfälle in Aegypten bis nach Koptos und Ptolemais herab, der Schrecken des Landes.<sup>2</sup> Während die Nubier um 545 bereits das Christenthum angenommen hatten,<sup>3</sup> waren die benachbarten Blemmyer<sup>4</sup> und Psyllen<sup>5</sup> noch Heiden. Als

chischen Gesänge, welche ins Syrische übersetzt wurden, auf die ihnen vorausgeschickten Psalmenverses gediegene Gedanken' (Vgl. noch Assen. I. 166.) Hier denkt jedoch Barhebr. offenbar an die bei den Westsyren üblichen Strophen von Hymnen, die an einzelne Psalmenverse angeschlossen wurden.

<sup>1</sup> Dies dürfte Verwechslung mit Joh. v. Tella sein, der 6. Febr. ann. graec. 849 starb (KLARZ, *Johann. v. Tella*, 1882, S. 87).

<sup>2</sup> Vgl. LARSEN, Einleitung zu seiner *Nubischen Grammatik*, p. 115.

<sup>3</sup> Ebd. p. 116.

<sup>4</sup> Sie sind nach Strabon, Plinius Völker Aethiopiens gewesen. Strabon schildert sie als Nomaden, nicht sehr zahlreich und nichts weniger als kriegerisch, mit der Bemerkung, dass nur die Auffälle, die sie nach Räuberzügen auf unbedachtsame Reisende machten, sie in den Ruf kriegerischer Völker gebracht haben. Die Legende, sie hätten keine Köpfe, sondern Augen, Mund und Nase auf der Brust gehabt und wären — die menschliche Gestalt ausgenommen — den Satyren gleich gewesen, ist bei Plinius v. 8, *Hist. nat.* zu lesen.

<sup>5</sup> Volk Afrikas, das von Natur eine Kraft in sich gehabt haben soll, durch seinen Geruch die Schlangen zu vertreiben. Wenn Jemand von Letzteren gebissen worden, saugten sie das Gift aus der Wunde und beschworen die Schlangen, dass sie weiter nicht schaden konnten. (Herod. I, 4 n. 173, Plin. I, 7, cap. 2.)





starb? — Während uns jedoch diese Erwägungen die Autorschaft des Severus nur ahnen lassen, sprechen viele innere, gewichtige Momente für unsere Annahme.

Wenn wir zunächst die dogmatische Stellung unseres Autors ins Auge fassen, so bedarf es wohl für den aufmerksamen Leser dieses Commentars keines weiteren Beweises dafür, dass sein Verfasser ganz auf monophysitischem Standpunkte steht. Die bereits von Herrn Professor Bickell (*Conspectus*, p. 40, not.) angezogene Stelle: *Κλας μαρωδὴς καὶ ἑνὸς καὶ τοῦ αὐτοῦ καὶ τοῦ αὐτοῦ* „Und die Schüler des Paulus von Samosata werden ihn (beim jüngsten Gericht) nicht in zwei Naturen theilen“ (110. Hom.) spricht dafür am deutlichsten, während unser Verfasser an anderen Stellen sich unbestimmt und zweideutig ausdrückt. Gegen Ende der 84. Homilie heisst es: „Es gibt also in Emmanuel nicht zwei, sondern einer ist er . . . .“. Dies kann entweder heissen: „zwei Personen“ oder „zwei Naturen“; doch müssen wir wohl die zweite Annahme für die richtige halten und *Κλας* (φύσις) ergänzen. Entsprechend dem Grundsatz der Monophysiten die Person<sup>1</sup> (*Κατα, Κανον*) von der Natur<sup>2</sup> (*Κλας*) nicht zu unterscheiden, sondern beide Bezeichnungen promiscue zu gebrauchen, heisst es auch in der 108. Homilie: „*μαρωδὴς καὶ αὐτὸς καὶ αὐτὸς καὶ αὐτὸς*“, „Dieser seiner Natur nach Lebendige und seiner Person nach Unsterbliche.“

Dass aber der Monophysitismus unseres Verfassers von dieser Häresie, wie sie uns in ihrer ursprünglichen Gestalt entgegentritt, bereits sehr stark abweicht, erhellt schon daraus, dass Eutyches in der Liste der aufgezählten Ketzer steht. Die Monophysiten des

Sabbat, 8. Schabbat 849' 849 selene. Acta = 538 p. Chr. — Achselich lautet die Nachricht in dem zweiten MS. (Sabbat 165, p. 4<sup>b</sup>), nur setzt dieses 508 als den Beginn des Patriarchats des Severus. Da aber nachgewiesenwurde, dass Severus erst im Jahre 512 oder, wie Bazonius (*Annals Eccles.* ed. Thiersch ix, p. 120) und noch Andere annehmen, erst 513 Patriarch von Antiochien wurde, müssen vier oder gar fünf Jahre dazu addirt werden, das ergibt dann 542 oder besser 543, wie Barhebr. überliefert.

<sup>1</sup> Person = *ὑπόστασις, ὑπόστασις* = *Κατα, Κανον*

<sup>2</sup> Natur = *φύσις* = *Κλας*.

6. Jahrhunderts hatten sich trotz der grossen Feindseligkeiten, denen sie von Seiten der Orthodoxen ausgesetzt waren, der altkirchlichen Auffassung eher genähert als entfernt. Namentlich gilt dies von den Severianern. Severus' Lehre von der Person Christi weicht vom Dogma der Katholiken mehr durch Worte als in Wirklichkeit ab;<sup>1</sup> denn nach ihm ist Emmanuel Gott und Mensch zugleich, auf dieselbe Person müssen alle Handlungen und Leiden zurückgeführt werden; es ist aber in dieser einen Person Gottheit und Menschheit unvermischt vorhanden: dies lehrten beide, den Streitpunkt bildete nur die Frage, ob sie als Naturen (φύσιν; — **طبیعة**) bezeichnet werden könnten. In unserem Commentar finden sich nun einige Stellen, welche recht severianisch klingen: „Emmanuel, welcher die Strahlen des Lichtes seiner Natur mit der Hülle des dichten Fleisches verdeckte“, „Er bedeckte seine Göttlichkeit mit der Hülle des Fleisches“, „die unsterbliche Göttlichkeit wurde vom sterblichen Fleische bedeckt“, „gleichwie“ die Schuhe mit ihrem Leder die lebendigen Füsse bedecken, ebenso wurde auch die unsterbliche Göttlichkeit in sterbliches Fleisch gehüllt.“ Aus all diesen Stellen spricht klar und deutlich die severianische Ansicht, dass „Emmanuel's“ Körper zwar den Gesetzen der menschlichen Natur unterworfen gewesen sei und die menschliche Natur nicht verändert habe, aber er sei mit einer besonderen Vortrefflichkeit ausgestattet worden, vermöge deren er zuweilen jener Gesetze sich entzuseert und das ihm innewohnende Göttliche gleichsam durch die Entfernung des Schleiers geoffenbart habe.<sup>2</sup>

Ein fernerer Beweis dafür, dass unser Verfasser auf dem Standpunkte des severianischen Monophysitismus steht, ist die an sehr

<sup>1</sup> Zu diesem und Folgendem vgl. J. C. I. Gussier, *Commentationes, quae Mongoliae veteris varias de Chr. perveni opinionibus illustrantur*, 2 Thle., Göttingen 1835, 1838. (Universitäts-Programm.)

\* Mitte der 108. Homilie: *Kleinste und Größte  
Könige des Königsreichs Gottes. Die Kleinsten  
des Reiches*

\* Vgl. Gausman, *Chrom.*, part. II, p. 3—5.



vielen Stellen ausgesprochene Ansicht, Christi Leib sei vor der Auferstehung der Verwesung fähig gewesen. War es doch gerade Severus, der mit der ganzen Macht seiner Bereitsamkeit und mit allem Feuer seiner Ueberzeugung für diesen ihm zu einem der wichtigsten Glaubensdogmen gewordenen Satz eintrat, bis zu seinem letzten Athemzuge mit Zähigkeit daran festhielt und die entgegengesetzte Ansicht der Julianisten mit der Schärfe seiner Dialektik und mit unerbittlicher Strenge bekämpfte. War er es doch gerade, der nach seiner Flucht aus Antiochien diese Streitfrage in Aegypten anregte, den Kampf der aufgeregten Gemüther entfachte und als Haupt der Phtartolatren oder Corrupticolar (Vorreher des dem Untergange Ausgesetzten) in dem heissen Wortgefechte eine führende Rolle spielte. Ende der 81. Homilie sagt unser Autor: „Aber das Fett des Weizens ist die Veränderung an dem Weizen (Chr.), d. h. an seinem Leibe durch die Auferstehung von der Verwesung zur U unverweslichkeit.“ In der 93. Homilie heisst es: „Und weil er einen verweslichen Körper angenommen hatte, kleidete er sich durch die Auferstehung in U unverweslichkeit“ u. s. w.

Wie ein rother Faden zieht sich dieses Dogma durch unseren Commentar, es wird immer und immer wieder des Langen und Breiten ausgesprochen; die Erwägung einerseits, dass die Phtartolatrenlehre so oft und so nachdrücklich in unserem Commentar betont und bei jeder Gelegenheit mit unermüdlichem Eifer auf dieselbe hingewiesen wird, die geschichtlich verbürgte Thatsache andererseits, dass gerade damals (Mitte des 6. Jahrhunderts) der Streit um diese Frage die Gemüther erregte, und die Lehre der Corrupticolar in Severus Antiochenus ihren eifrigsten und hitzigsten Vertreter fand, diese beiden Momente dürfen gewiss die Annahme begründen, dass unser Werk von einem Severianer, ja vielleicht von Severus selbst herrührt.

Mit den Katholiken lehrte Severus, dass Christus vor der Auferstehung jener *σάρξ* zugänglich gewesen sei, die in den natürlichen Leiden des Fleisches selbst, z. B. in Durst, Hunger, Mattigkeit u. s. w. besteht; dies wurde von den Julianisten geleugnet, welche behaup-

teten, sein Leib sei von jeder  $\sigma\theta\epsilon\sigma$  (Hunger, Durst u. s. w.) befreit und  $\alpha\beta\alpha\pi\tau\omicron\nu$  geworden.<sup>1</sup> Diese Lehre des Julianos wurde also nicht nur von den Katholiken, sondern auch von den Monophysiten, und zwar von den Severianern bekämpft.

Wie lesen daher in der 88. Homilie: In der menschlichen Hilflosigkeit überwand er die Uebermüthigen (Dämonen), indem er einen den Leiden ausgesetzten, sterblichen und dem Hunger unterworfenen Körper annahm; in der 98. Homilie heisst es: „Nach der Auferstehung nun hat er das aufgegeben, was zur Niedrigkeit gehört, und nicht wurde er ferner vom Hunger und von Leiden versucht, wie zur Zeit seines Wandels im Fleische.“

Severus lehrte, dass selbst nach der  $\iota\alpha\lambda\upsilon\sigma\iota\varsigma$ , die  $\sigma\alpha\tau\acute{\iota}\varsigma$  trotz des Unvergänglichwerdens menschliche  $\sigma\alpha\tau\acute{\iota}\varsigma$  bleibe, völlig gleich also den durch die dereinstige  $\iota\alpha\lambda\upsilon\sigma\iota\varsigma$  vollendeten Christen.<sup>2</sup> So schreibt er contra Felicissimum:  $\delta\epsilon\ \sigma\alpha\tau\acute{\iota}\varsigma\ \tau\omicron\varsigma\ \epsilon\gamma\kappa\alpha\tau\epsilon\nu\eta\lambda\ \tau\acute{\iota}\ \epsilon\iota\varsigma\ \gamma\eta\varsigma\ \epsilon\lambda\epsilon\upsilon\theta\epsilon\iota\ \mu\epsilon\tau\alpha\ \tau\omicron\nu\ \alpha\nu\alpha\sigma\tau\alpha\tau\omicron\nu\ \omicron\upsilon\ \mu\epsilon\tau\epsilon\beta\alpha\lambda\epsilon\ \kappa\alpha\iota\ \mu\epsilon\tau\alpha\chi\iota\sigma\tau\eta\tau\epsilon\iota\ \epsilon\iota\varsigma\ \theta\epsilon\acute{\iota}\omega\tau\omicron\varsigma\ \rho\acute{\omicron}\tau\alpha\iota,\ \delta\iota\alpha\ \epsilon\mu\alpha\upsilon\tau\epsilon\varsigma\ \iota\pi\iota\ \gamma\eta\varsigma\ \theta\acute{\iota}\lambda\alpha\iota\ \sigma\iota\delta\epsilon\lambda\alpha\iota.$  Demontsprechend lesen wir auch in unserer 98. Homilie: „Er wurde (nach der Auferstehung) als auf den Cherubim thronend mit dem Leibe gefeiert und zur Rechten des Vaters sitzend, nicht ohne Fleisch, und in Herrlichkeit steigt der Richter zu den Wolken auf, indem er die Annahme des Fleisches nicht verleugnet.“ In der 110. Homilie heisst es: „Nicht ohne Leib kam er zur Welt, sondern gleichwie er mit demselben auf Erden erschien, ebenso erscheint (nach der Auferstehung) der Richter der Todten und Lebenden in diesem Fleische, mit welchem er Leid erduldet und Schmach ertragen hatte.“

Wie Cyrill, hält ferner Severus im Gegensatz zu den Julianisten daran fest, dass der Unterschied der Wesenheiten durch die  $\iota\omega\sigma\iota\varsigma$  oder unio nicht aufgehoben sei. In *Epist. ad Solonem* (bei Mai, *Scriptorum veterum nova collectio*, tom. vii, p. 137<sup>b</sup>) heisst es:  $\tau\acute{\alpha}\ \epsilon\zeta\ \tau\omicron\upsilon\ \epsilon\ \epsilon\gamma\kappa\alpha\tau\epsilon\nu\eta\lambda\ \iota\sigma\tau\epsilon\tau\eta\mu\alpha\iota,\ \kappa\alpha\iota\ \mu\epsilon\tau\alpha\ \tau\eta\upsilon\ \iota\omega\sigma\iota\varsigma\ \omicron\upsilon\ \tau\epsilon\tau\alpha\pi\tau\alpha\iota,\ \iota\sigma\tau\epsilon\tau\eta\mu\alpha\iota\ \delta\epsilon\ \epsilon\nu\ \tau\eta\ \iota\omega\sigma\iota\varsigma.$

<sup>1</sup> Vgl. Grunze, *Comm.* II, p. 5.

<sup>2</sup> Vgl. Lorenz, *Leontius v. Byzanz*, S. 66.





genommen hatte, den Tod nicht ihrer göttlichen Natur nach gekostet, denn dies konnte unmöglich geschehen; vielmehr übernahm er das Leiden (Prüfung) des Todes im Fleische auf sich, indem in ihm das Leben seiner Natur erhalten blieb. (104. Homilie.) Aus all diesen Stellen spricht die von Severus so oft und mit soviel Nachdruck betonte Lehre, dass trotz der durch die *Incarnatio* bewirkten, untrennbaren und in Eins verschmolzenen Zusammensetzung der beiden Naturen die begriffliche Unterscheidung derselben nicht aufgehoben ist.

Verlassen wir das Gebiet der Dogmatik, so lassen sich noch andere Berührungspunkte zwischen unserem Werke und der Auslegungswaise des Severus Antiochenus nachweisen. CAYE hebt in seiner *Hist. lit.* (t. p. 499) die Art und Weise, wie Severus den biblischen Text erklärt, besonders hervor; er charakterisirt diese Auslegungswaise mit den Worten *modus anagogicus*, dessen sich Severus bei der Deutung der heiligen Schrift in hervorragender Weise bediente. In unserem Commentar nun ist diese Eigenthümlichkeit in ihrer ganzen Fülle und Mannigfaltigkeit ausgeprägt. Wenn auch unser Verfasser den Wortinn des *altum* berücksichtigt, geschichtliche Erinnerungen wachruft und an dieselben beherzigenswerthe Mahnungen anknüpft, so trägt doch sein Commentar vorzüglich den Charakter einer „geistlichen“ Analegung in sich. „Dieser Vers muss *intelligibiliter* (intelligibiler) aufgefasst werden“, wenn sich dies Ereignis auch in Wirklichkeit zugetragen hat, so ist doch nur die symbolische Deutung das allein Richtige“, „diejenigen, welche diesen Psalm auf jenes geschichtliche Ereigniss beziehen, irren gar sehr, denn er kann nur in geistlichem Sinne, parabolisch, im Hinblick auf bestimmte Mysterien der Kirche ausgelegt werden“, vorzüglich solchen Anweisungen begegnen wir in unserem Werke. Wir lesen darum oft von „geistlichen“ Feinden, die z. B. David bekämpften (Dämonen), vom „geistlichen“ Kriege, den er zu bestehen hatte, vom

καταβύθου καὶ τῆς θύρας καὶ τῆς πόλεως καὶ τῆς  
 τοῦ πύλου καὶ τῆς πόλεως καὶ τῆς πόλεως καὶ τῆς πόλεως  
 . καὶ τῆς πόλεως

intelligiblen Himmel, den intelligiblen Bergen; die gesetzlichen Opfer haben nach unserem Autor eine ‚geistliche‘ Bedeutung angenommen,<sup>1</sup> ebenso der Ausdruck ‚Samo und Thron‘,<sup>2</sup> unter den ‚Thieren des Feldes‘ sind die hässlichen Leidenschaften zu verstehen, der ‚Dünger für Ackerland‘ gilt unserem Verfasser als symbolische Bezeichnung für das Land der Sünde (im 85. Psalme) u. s. w.; kurz gesagt, wenn je ein Psalmencommentar den Namen einer ‚geistlichen Auslegung‘ verdient, so gilt dies in ganz besonderem Masse von unserem Werke, in welchem das Charaktermerkmal der severianischen Auslegungsweise, der *modus anagogicus*, so deutlich zu Tage tritt. Christus wird im Commentar zumeist ‚Emmanuel‘ genannt; auch dies ist eine specielle Geopflogenheit des Severus Antiochenus. Die Bezeichnung ‚Emmanuel‘ für Christus, die ein beliebtes Stichwort Cyrills ist, lässt sich in den erhaltenen Fragmenten des Severus oft genug nachweisen.<sup>3</sup> In seiner Auffassung von der Höllefahrt stimmt unser Verfasser mit den Katholiken überein, welche lehren, dass Christus nach dem Tode und vor seiner Auferstehung in die Unterwelt hinabgegangen sei, um aus derselben die alttestamentlichen Gläubigen zu befreien. ‚Er führte aus dem School die Seelen der Heiligen‘<sup>4</sup> heraus (86. Homilie). Ganz in demselben Sinne billigt auch Severus Antiochenus in einer Stelle seines ‚Briefes an Ἀγαπώνος‘ die Ansicht, dass Christus, als er in die Unterwelt hinabgestiegen war, nicht alle dasselbst Eingeschlossenen befreit habe, sondern blos die, welche, solange sie lebten, gläubig gewesen waren und ihren Glauben durch gute Werke empfohlen hatten;<sup>5</sup> er bekräftigt dies durch Zeugnisse des Gregorius Nazianzenus und Ignatius’ *επιστολῶς*. Severus theilte

<sup>1</sup> ἡ καθαρινὴ κωστής καὶ ἡ γὰρ αἰδὶς καὶ ἡ  
<sup>2</sup> . κωστής καὶ ἡ καθαρινὴ αἰδὶς καὶ

<sup>3</sup> So z. B. in *epistola ad Solonem* (bei MAL. p. 137): Τὰ δὲ ἐν τῇ Ἐκκλησίᾳ ὑποκρίναι, καὶ μετὰ τῆς ἐκκλῆς ἐν τῇ ἐκκλῆς, ad Sergium Grammaticum’ *epist. in.* (MAL. 138): . . . ὅτι οὐ γὰρ ἴδιον τοῦ Ἐκκλησιολογίου μὴς οὐδὲν . . . ad Sergium’ *lib. ii.* (MAL. p. 238): Ὁ γὰρ Ἐκκλησιολογία, καὶ ὁ μὴς τοῦ, ὑποκρίναι τῶν ἐκκλῆς, καὶ ὁ δὲ ἡ ἐκκλῆς, ἀλλὰ

<sup>4</sup> : καὶ ἡ καθαρινὴ καὶ ἡ γὰρ αἰδὶς καὶ ἡ

<sup>5</sup> Vid. MONTFAUCON, *Bibliotheca Chalcidiana*, p. 77, oben.

also die katholische Ansicht über die Höllenfahrt, die in unserem Commentar klar ausgesprochen wird. Trotz dieser vielen Berührungspunkte zwischen unserem Autor und Severus Antiochenus könnte die Frage, ob unser Werk identisch mit Severus' Psalmcommentar und nur eine Umarbeitung desselben ist, oder bloß Fragmente aus Severus' Commentar enthält, erst dann eine völlig befriedigende Lösung finden, wenn es gelänge, sämtliche Bruchstücke des severianischen Psalmenecommentars zu sammeln und mit unserem Texte zu vergleichen. Immerhin dürfte aber die auffallende Uebereinstimmung einiger Stellen unseres MS. mit einzelnen, in Corderius' Psalmencatena enthaltenen Scholien des Severus Antiochenus von Interesse sein und als weitere Begründung unserer Annahme gelten: Ende der 103. Homilie citirt unser Autor den Satz aus Hebr. 1, 14, wie folgt: ܠܗܘܢ . . . ܡܕܡܬܬܐ ܦܝܬܝܢ ܒܝ ܥܠܡ . ܕܝܗܝܬܝܢ ܦܝܬܝܢ ܥܠ ܥܠܡ . . . „Denn diese werden in seinem Dienste gesandt um derentwillen, die die Seligkeit erben sollen.“

An ebenderselben Psalmstelle sagt auch Severus (Corderius m, S. 45): Τοῖσι καὶ τὰ εἰρημένον τῇ Ἀποστόλῃ προσθεῖναι καλὸν· οὐχὶ πάντες εἰσὶ λειτουργικὰ πνεύματα εἰς διακονίαν ἀποστέλλόμενα, διὰ τοὺς μέλλοντας κληρονομεῖν ζωὴν; (Hebr. 1, 14). Dieses Citat aus Hebr. scheint Severus überhaupt gerne gebraucht zu haben, wir finden es z. B. auch in Cant. Moys. in Deuteron. (Cord. m, S. 368), wo Severus sich aussert: Καὶ γὰρ εἴτα διὰ τοὺς μέλλοντας κληρονομεῖν αὐτοὺς πνεύματα λειτουργικὰ εἰς διακονίαν ἀποστέλλόμενα πάλιν . . . ἀκούομεν. Auch unser Verfasser citirt es mehrfach, so z. B. wieder Anfang der 107. Homilie: ܠܗܘܢ . ܕܝܗܝܬܝܢ ܦܝܬܝܢ ܥܠ ܥܠܡ . ܕܝܗܝܬܝܢ ܦܝܬܝܢ ܥܠ ܥܠܡ . . . „Die erste Stadt“ ist ein Theil der heiligen Engel, die von Gott bestellt wurden, dienstbare Geister zu sein um derentwillen, welche die Seligkeit erben sollen.

Unter „Antlitz der Erde“ am Ende des 104. Psalmes versteht unser Autor die Körper der Menschen, ebenso äussert sich auch





„Die heilige Pracht“ ist die Schönheit der göttlichen Natur, die ohne Leiden und Abtrennung aus dem unverweslichen Schoos des Lichtes jenes ewige, unverwesliche Kind hervorbrachte, das in Allem dem Vater, seinem Erzeuger, gleicht.<sup>1</sup>

Auch Severus bezieht diesen Psalmenvers auf die consubstantialitas: Τὸ ἐκ γαστρὸς καὶ ἐκ σπέρματος ἐγενήθη τὸ ὁμοούσιον (Cord. m, S. 249).

Erinnert man sich der Behauptung MONTFACON's in den Noten zu Athanasius<sup>1</sup> (tom. i, p. 1007), dass die catena des Daniel Barbarus in *assignandis auctoribus* viel sorgfältiger sei als die des Corderius, auf den wir einzig und allein bei der Vergleichung angewiesen sind, gedacht man ferner des Umstandes, dass zahlreiche Fragmente des severianischen Psalmencommentars in anderen, handschriftlichen, sehr reichhaltigen Catenen<sup>2</sup> vorhanden sind, dann wird es nicht so auffallend erscheinen, dass die Vergleichung vorläufig eine nur so spärliche Analyse zu Tage gefördert.

Fassen wir nun noch einmal die Ergebnisse unserer bisherigen Untersuchung zusammen, so können wir nur sagen: Viele Momente sprechen gegen die Annahme eines syrischen Originals und legen die Vermuthung nahe, dass der Commentar ursprünglich in griechischer Sprache abgefasst wurde; der von der Ueberlieferung als Autor bezeichnete Daniel von Salach kann dies schon aus chronologischen Gründen nicht sein, dagegen verrathen uns einige beachtenswerthe

<sup>1</sup> Vgl. FABRICIUS, *Bibl. Graeca*, Bd. viii, S. 651.

<sup>2</sup> Die Catenen, in welchen Stellen aus Severus' Psalmencommentar citirt worden, sind: 1. Catena in Psalmos (1—50) von Daniel Barbarus; 2. Catena in Psalmos von Balthasar Corderius; 3. MONTFACON (*Bibliotheca Celsiniana*, S. 244), codex CLXXVIII, 322 f. *Psalterium cum Com. variorum: Diodoti, Origenis . . . Severi*; 4. Jacob. Morelli *Bibliothecae regiae Divi Marci Venetiarum Biblioth. manuscr.* Graeca et Latina, I. Catena in Psalmos (Aquila, Athanasius . . . Severus Antiochenus) [„Uberissima catena est, ac multa continet, quae in duabus aliis a Dan. Barbare et B. Corderio minime existant“ (S. 33)]; 5. Graeca D. Marci Bibliotheca (Zanetti) cod. manuscr. von Laur. Theopulus, 1740, S. 19 *Psalterium cum amplissima marginali Patrum catena* (Apollinaris etc., Severus); 6. Cat. Cod. MSS. Bibl. Bodlianae, Bd. iii, S. 68 „catena in Psalmos“; 7. Petrus Jussier citirt auch eine Stelle des Severus in *expos. Ps. 92* (B. O. II, 81); 8. Bar-Hebraeus erwähnt im *Harvaam sopherim* unter den vielen Patres auch Severus Antiochenus.

Eigenthümlichkeiten und höchst charakteristische Momente, dass unser Verfasser jedenfalls ein Severianer, vielleicht Severus von Antiochien selbst gewesen ist; denn dass letzterer einen Psalmencommentar verfasste, das wissen wir aus gut beglaubigten und bestimmt lautenden Zeugnissen. Allem Anscheine nach hat der ungefähr 160 Jahre später lebende Daniel von Salach einen derartigen, griechischen Commentar ins Syrische übersetzt oder vielleicht gar in völlig selbstständiger Weise umgearbeitet.

(Schluss folgt.)



## Bemerkungen zu H. Oldenbergs Religion des Veda.<sup>1</sup>

Von

L. v. Schroeder.

Die rüstig fortschreitenden ethnologischen Forschungen der neueren Zeit haben unsern Blick nach den verschiedensten Richtungen hin überraschend und sehr bedeutsam erweitert, unsere Einsicht wesentlich vertieft. Die Ausdehnung des Studiums der Völkerpsychie über den ganzen Erdenrund, die Ansammlung eines für die Vergleichung unschätzbaren Materials, insbesondere bezüglich der früher wenig beachteten Völker auf primitiver Culturstufe rückt Vieles, was uns von diesem oder jenem Culturvolk aus alter Zeit überliefert ist, in ein ganz neues Licht, nimmt ihm den Charakter des Singulären, hellt es oft in seiner ursprünglichen Bedeutung, in den Motiven, die ihm zu Grunde liegen, auf, und verhilft uns so zu neuem, tieferem Verständnis. Das gilt für religiöse, mythologische und abergläubische Vorstellungen, cultliche Gepflogenheiten, Sitten und Bräuche aller Art, rechtliche und sociale Institutionen und vieles Andere mehr. Es ist daher eine durchaus zeitgemässe und fruchtbare Aufgabe, das Culturleben der höher entwickelten geschichtlichen Völker, insbesondere in seinen frühesten Stadien, in dieser Beleuchtung zu betrachten. Das ist es, was OLDENBERG im vorliegenden Buche bezüglich der Religion, des Cultus und Aberglaubens der vedischen Zeit versucht hat, und, wie nicht anders zu erwarten, hat er seine Aufgabe in geschickter, scharfsinniger und kenntnisreicher Weise durchgeführt und der Hauptsache nach vorzüglich gelöst. Indologie und Ethnologie erhalten durch dies Buch beide gleichermassen einen werthvollen Zu-

<sup>1</sup> Berlin 1894. Verlag von WILHELM HEYER.

wachs und hat sich der Verfasser durch dasselbe ein Anrecht auf den Dank weiter Kreise erworben.

Der Inhalt des Werkes ist in Kürze folgender: Die Einleitung behandelt ‚die Quellen‘, das alte Indien und den Rigveda, den Yajurveda und den Atharvaveda, die jüngere vedische und ausservedische Literatur, Veda und Avesta in ihrem Verhältniss zu einander, die indogermanische und allgemeine Religionsvergleichung. Der daran sich schliessende erste Abschnitt ist den vedischen Göttern und Dämonen im Allgemeinen gewidmet; sie werden in ihrem Verhältniss zur Natur und den übrigen Substraten der mythischen Conception untersucht, wobei namentlich auch in feiner Weise die Thiorgestaltigkeit mancher Dämonen und Götter als Vorstufe des Anthropomorphismus zur Besprechung gelangt. Der zweite Abschnitt, von p. 102—301 reichend, behandelt die einzelnen Götter und Dämonen, Agni, Indra, Varuṇa, Mitra und die Ādityas, die beiden Agyin, Rudra und andere Gottheiten; ferner böse Dämonen, priesterliche und kriegerische Heroen; endlich in einem Anhang die Vorstellung von Gut und Böse mit Anwendung auf die Götter, die göttliche und die sittliche Welt in ihrem Verhältniss zu einander. Der dritte Abschnitt, p. 302—523, ist dem Cultus gewidmet und bespricht nach einander Sühnopfer und Sühnzauber; den Antheil des Opfers und des Priesters an der Opferspeise; Zauberverbrennung, Opferstreu und Opferfeuer; Opferspeise und Opfertrank; den Opfernden und die Priester; Dikṣhā und Opferbad; sonstige cultische Observanzen; das Gebet; die einzelnen Opfer und Feste; Zauberei und Verwandtes. Der vierte Abschnitt, zugleich der letzte, p. 524—597, handelt vom Seelenglauben und Todtencultus, bespricht die Seele, Himmel und Hölle; Spuren älterer Formen des Seelenglaubens; die Todten und die Lebenden; die Bestattung; und gibt schliesslich noch einen Rückblick. Ein Excurs, ‚der Soma und der Mond‘, und ein Register der behandelten Gegenstände machen den Schluss des Buches.

Wenn ich nun, von der verehrten Redaction dieser Zeitschrift dazu angefordert, mein Urtheil über den Werth des Oldenburgerischen Werkes im Einzelnen abgeben soll, so stehe ich nicht an, die zweite

Halbte desselben für den bei weitem am besten gelungenen Theil zu erklären. Hier ist die Aufgabe, welche ich oben charakterisirte, in sehr vollkommener, ja mustergültiger Weise gelöst. Und es gilt dies in ganz besonderem Grade von dem dritten, den Cultus behandelnden Abschnitt. Manche vom Verfasser hier besprochene Einzelheit des vedischen Opferwesens dürfte von Indologen, die mit den ethnologischen Forschungen vertraut sind, auch früher schon ebenso betrachtet und erklärt worden sein, — das mit grosser Meisterschaft in dieser Beleuchtung gezeichnete, fein ausgeführte Gesamtbild des Cultus und des mit ihm sich oft berührenden, oft ganz verwickelten Zauberwesens wird ohne Zweifel für Alle in hohem Grade belehrend sein. Ueberall fühlt man es dem Verfasser ab, wie ganz er seinem Stoff beherrscht, mit welcher Sicherheit er sich auf dem schwierigen und complicirten Gebiete des vedischen Rituals bewegt: was aber seiner Behandlung desselben den fesselnden Reiz verleiht, ist neben der hohen Kunst der Darstellung die Neuheit des Gesichtspunktes, unter dem hier Alles betrachtet wird. Man darf behaupten, dass das auf den ersten Anblick so abschreckend öde Ceremoniell des alt-indischen Opfers, wie es uns aus der trockenen, ermüdenden Darstellung der Brähmapas und Sūtras bekannt ist, durch Oldenburgs Behandlung ein ganz neues, wesentlich erhöhtes Interesse gewonnen hat. Wollte ich die besonders beachtenswerthen Partien dieses Abschnittes hervorheben, so müsste ich fast alle oben angeführten Kapitel noch einmal namhaft machen; und sollte ich mein Urtheil im Einzelnen begründen, so müsste ich ins Referiren verfallen, was doch zu weit führen dürfte. Ich hebe nur hervor, in wie feiner Weise Oldenburg hier Zauberei und Cultus in ihrem gegenseitigen Verhältnisse behandelt. Im Uebrigen sei dieser Abschnitt zu Lectüre und Studium wärmstens empfohlen.

Auch der darauf folgende vierte Abschnitt (Seelenglaube und Todtencultus) ist interessant und werthvoll. Die vedischen Nachrichten werden hier wie auch an anderen Stellen des Oldenburgschen Buches, durch jüngere, namentlich buddhistische Quellen ergänzt, und kommt des Verfassers Kennerschaft auf letzterem Gebiete seinem



Werke wiederholt zu gut. Nicht übereinstimmen kann ich mit OLSENBERG'S Auffassung des Liedes Rv. 10, 18, welches er im Gegensatz zu ROTH nicht auf ein eigentliches Begräbniß bezogen wissen will. Er meint: „Die Gebeine, die bei der Verbrennung übrig bleiben, werden in die Erde gesenkt: dass nicht dieser Act, sondern das Begraben des ganzen Leibes gemeint sei, ist dem Text schlechterdings nicht anzusehen“ (p. 571). — Ich denke doch! Das Lied, eines der schönsten des Rigveda, macht einen durchaus einheitlichen, in sich abgeschlossenen Eindruck.<sup>1</sup> Vers um Vers ganz ungezwungen erklärend lässt ROTH in überzeugendster Weise die Begräbnissceremonieen sich vor unsern Augen entwickeln. Was wird aus dem Liede bei OLSENBERG'S Auffassung? Dass während der Recitation der ersten neun Verse die Leiche unverbrannt daliegt, ist klar, und offenbar nimmt auch OLSENBERG dies an (p. 575). Die Wittwe ruht oder sitzt neben der Leiche des Gatten; sie wird aufgefordert, sich zu erheben und wieder in die Welt der Lebenden einzutreten;<sup>2</sup> der Bogen wird aus der Hand des Todten genommen (v. 9); und unmittelbar darauf heisst es: „Geh ein in die Mutter Erde“ etc. Zwischen v. 9 und 10 müsste also, wenn man OLSENBERG'S Anschauung acceptirt, die Verbrennung stattfinden und während dieser wichtigen, geraume Zeit beanspruchenden Handlung müssten entweder gar keine Verse oder die eines andern Liedes recitirt worden sein. Das Erstere ist undenkbar und wird auch von OLSENBERG nicht angenommen; das Letztere würde die Einheitlichkeit (und damit die Schönheit) des Liedes Rv. 10, 18 total zerstören, und bliebe in diesem Falle unverständlich, warum die betreffenden Verse nicht hier zwischen v. 9 und 10 Platz gefunden haben. Es kommt dazu, dass nach dem Ritual, wie OLSENBERG selbst p. 579 anführt, das Sammeln der Gebeine am dritten Tage nach der Verbrennung der Leiche stattfindet. Zwischen

<sup>1</sup> Ob vielleicht der Schlusssatz später angefügt ist, wie ROTH meint, und wie das abweichende Metrum wahrscheinlich macht, kommt hier nicht in Betracht. Ich übersetze denselben anders als ROTH.

<sup>2</sup> OLSENBERG'S Übersetzung von v. 8 scheint mir der ROTH'Schen gegenüber keinen Fortschritt zu bedeuten.

v. 9 und 10 läge also ein Zwischenraum von mindestens einigen Tagen! So hätten wir nur noch zwei zusammengeklebte Fragmente vor uns, das eine vor der Verbrennung, das andere mehrere Tage später beim Versenken der Gebeine zu recitiren. Eine derartige Zerreißung und Verstümmelung des schönen Liedes vorzunehmen, liegt aber nicht der mindeste Grund vor. Oder spricht auch nur irgend etwas in dem Liede selbst gegen die Romsche Annahme, dass hier ein einfaches Begräbniß, das Begräbniß einer unverbrannten Leiche zugrunde liegt? Wenn auf den Vers: 'Den Bogen nehme ich aus der Hand des Todten' etc. unmittelbar folgt: 'Geh in die Mutter Erde ein' etc., so ist es — meine ich — dem Texte so deutlich wie nur irgend möglich anzusehen, dass es sich hier um Begräbniß ohne Verbrennung handelt. Aber auch den weiteren, die Einsenkung begleitenden Versen ist, wie mir scheint, dasselbe anzusehen. Wenn es heißt: 'Thu dich auf, o Erde, beenge ihn nicht, gewähre ihm guten Eingang, lass ihn sich schön an dich anschmiegen; wie die Mutter den Sohn mit dem Bausch des Gewandes umhülle ihn, o Erde', — dann sieht und fühlt man es diesen Worten ab, dass sie geschaffen sind, um bei der Einsenkung eines geliebten Todten gesprochen zu werden, den man noch leibhaftig vor sich sieht, wo man ärtlich darum besorgt ist, dass der Leib recht weich drunten gebettet ruhe, — nicht für das Eingraben verbrannter Gebeine, wo solch zarte Besorgnis höchst unnatürlich wäre. Wenn es weiter heißt: 'Sich aufthuend stehe die Erde fest, tausend Pfeiler sollen sich anlehnen (oder darauf stützen); diese Wohnungen sollen von Butter überströmen und immerdar ihn hier schirmen; ich befestige dir die Erde rings um dich herum, — diese Säule sollen die Vater dir halten', — so hat man einen ähnlichen Eindruck, ja man möchte fast vermuthen, dass von der Herstellung einer Grabkammer für die Leiche die Rede ist. Wenn es ausserdem, wie Oldenberg selbst, p. 571, hervorhebt, durch andere Stellen feststeht, dass in vedischer Zeit das Begraben neben dem Verbrennen Sitte war, so liegt nicht der mindeste Grund vor, Rv. 10, 18 die bisher allgemein anerkannte Bedeutung abzusprechen. Denn dass nach dem späteren Ritual, zu einer Zeit, wo das Begraben abge-



kommen war, die Verse 10, 18, 19 ff. beim Einsenken der verbrannten Gebeine gesprochen werden, kann für die Auffassung des Rigveda-lieses nicht entscheidend sein. Wie man in diesem Ritual sich einiger-massen passende Verse aus den verschiedensten Liedern des Rigveda zusammenstellte, ist ja bekannt genug.

Weit weniger günstig, wie über die zweite, urtheile ich über die erste, hauptsächlich die vedische Götterwelt behandelnde Hälfte des OLSENHAUSCHEN Buches. Zwar finden sich auch hier manche vortreffliche Particen, wie z. B. das, was OLSENHAUS über ‚Götter und Thiere‘ sagt (p. 68–87), die Bemerkungen über die bösen Dämonen (p. 262–273) u. a. m., indessen gewinnt man doch den Eindruck, dass die Stärke des Verfassers nicht auf dem mythologischen Gebiete liegt, und ist dasjenige, was er auf diesem Gebiete an neuen Gedanken entwickelt, nach meinem Urtheil nur zu einem kleinen Theile glücklich zu nennen.<sup>1</sup>

Schon die einleitende allgemeine Charakteristik finde ich nicht ganz gerecht. Wenn OLSENHAUS die Götter des Rigveda als Barbarengötter bezeichnet, von Barbarenpriestern angerufen (p. 3); wenn er mit Hinweis auf die Thatsache, dass als Hörer der vedischen Lieder vor Allem der Gott selbst gedacht ist, bemerkt: ‚So häufen sie auf ihn alle verherrlichenden Beiworte, welche der schmeichlerisch-plumpen Redseligkeit einer das Helle und Grelle liebenden Phantasie zu Gebote stehen‘, — so ist, wenn man an Götter wie Varuṇa und an die besten Lieder des Rigveda denkt, damit doch wohl zu viel gesagt. ‚Da ist kein Gott — sagt OLSENHAUS weiter — bei dessen Augenwinken und dem Wallen der ambrosischen Locken von dem unsterblichen Haupt die Höhen des Olympos erbeben‘; — freilich, allein da ist ein Gott, der alle griechischen Götter, den olympischen Vater

<sup>1</sup> Indem ich mich hier auf das Mythologische beschränke, lasse ich manche wichtige Frage, wie z. B. die Zeitbestimmung der vedischen Periode, ganz bei Seite. OLSENHAUS Annahme, die ältesten vedischen Quellen möchten aus der Zeit von 1200–1000 vor Christi stammen (p. 1), ist durchaus unhaltbar. Dass dieselben viel älter sein müssen, hat vor Allem STUBBS in überzeugender Weise dargethan im *Indian Antiquary*, September 1894, p. 246 ff.



nicht ausgenommen, an echter, tief religiöser Bedeutung, an moralischer, göttlicher Höhe und Reinheit überragt, — der schon genannte Varuna. Soll der Werth einer Religion, die religiöse Bedeutung bestimmter Göttergestalten abgeschätzt werden, so kann unmöglich das den Massstab bilden, inwieweit die betreffenden Götter plastisch fein individualisirt sind, — ein wesentlich ästhetischer Gesichtspunkt; da kommen ganz andere, specifisch religiöse Momente in Betracht, und so gewiss es ist, dass die homerischen Götter die vedischen an ästhetischer Vollendung bergenhoch überragen, so gewiss auch scheint es mir, dass kein homerischer Gott an specifisch religiöser Bedeutung sich mit dem vedischen Varuna messen kann. Indessen, Oldenberg ist wohl kaum dieser Meinung. Er bemerkt nach einer grau in grau gehaltenen Schilderung der Rigveda-Poesie: „Priesterlichem Meistergesang, der so von den Göttern und göttlichen Dingen redet, kann auch in dem, was er von der Menschenseele und menschlichen Geschicken zu sagen hat, nicht voller Klang, nicht die Beredsamkeit der Leidenschaft eigen sein; er kann nicht die Töne besitzen, aus denen die Wärme und Tiefe, das leise Erzittern des frommen Herzens spricht. Von den Abgründen der Noth und der Schuld weiss diese Poesie wenig“ etc. Ich muss bekennen, dass mich dies summarische Urtheil aus der Feder eines so ausgezeichneten Veda-Kenners, wie Oldenberg, Wunder genommen hat. Ich rede nicht von der grossen Masse der vedischen Lieder, — aber darf ein solches Urtheil ausgesprochen werden, wenn wir doch unter diesen Liedern die herrlichen, rührenden Varuna-Hymnen finden, welche man ganz mit Recht schon oft mit den Psalmen des Alten Testaments verglichen hat und welche gerade das in hohem Masse bieten, was Oldenberg hier dem Rigveda abspricht. Da haben wir zarte, innige Sehnsucht nach dem Anblick des Gottes, nach der Vereinigung mit ihm, tiefes aufrichtiges Schuldgefühl, ergreifende Sehnsucht nach Vergebung der Schuld und Wiederherstellung des durch die Sünde zerstörten Verhältnisses zu dem Gotte (religio!), und den Glauben an einen Gott, von dem sich das grosse Wort sagen lässt, dass er selbst über den Sünder sich erbarmt! (Rv. 7, 87, 7.) Allerdings kommt Oldenberg

in späteren Parteen seines Buches auf diese Varupalieder zu sprechen und spendet ihnen Lob; dass er sie aber doch nicht so würdigt, wie sie es verdienen, scheint mir schon das oben angeführte summarische Urtheil der Einleitung zu beweisen.

Die Erwähnung des Varupa führt mich zu Ausstellungen, denen man vielleicht grösseres Gewicht zugestehen wird. Bei Behandlung dieses Gottes lässt OLDENBERG, wie mir scheint, die sonst für ihn so charakteristische grosse Vorsicht vermissen. Er hält Varupa für einen Mondgott, eine Ansicht, die vor ihm HILLERSANDT als Vermuthung vorsichtig und zögernd ausgesprochen, HARDY mit grösserer Bestimmtheit vertreten hat. OLDENBERG operirt mit dieser Anschauung, zu welcher er, seiner eigenen Angabe gemäss, unabhängig von den genannten Forschern gelangt ist, fast wie mit einem wissenschaftlich gesicherten Ergebniss, wovon dieselbe aber sehr weit entfernt ist. Schon auf p. 48 erklärt er es für nicht zweifelhaft, dass Mitra ein Sonnengott gewesen und hält es für „kaum minder sicher, dass Mitra's göttlicher Geführte Varupa ein Mondgott war“, obwohl er auf derselben Seite als einzigen Zug, der bei Varupa direct auf den Mond hinweisen soll, seine Herrschaft über die Nacht anführt. Dieser Zug aber kann die Mondnatur des Varupa keinesfalls erweisen. Er erklärt sich ganz gut auch bei der bisher herrschenden Anschauung des Varupa als Gottes des allumfassenden Himmels. Der sternengeschmückte Nachthimmel ist eindrucksvoller, stimmt das Gemüth in höherem Grade zur Andacht als der Himmel bei Tage. So erschien der allumfassende Himmel, Varupa, grösser, herrlicher, majestätischer bei Nacht offenbart als bei Tage, zeigte sich gewissermassen erst bei Nacht in seiner vollen Herrlichkeit, und darum die besonders ausgeprägte Beziehung zur Nacht.<sup>1</sup> Es ist ja aber bekannt genug, dass Varupa keineswegs auf die Nacht beschränkt ist. Die Sonne heisst im Veda das Auge des Varupa (wie auch des Mitra); ist eine solche Bezeichnung wohl denkbar, wenn auch nur der Schatten eines Mondgottes in Varupa steckte? Für den Himmel aber ist dies eine

<sup>1</sup> Dazu kommt noch etwas Anderes, was weiter unten besprochen werden soll. — der Gegensatz des Varupa zu Dyāus, dem Taghimmel.



sehr passende mythologische Vorstellung. — Varuṇa hat der Sonne ihre Pfade gebahnt, er hat sie, die goldene Schaukel am Himmel, geschaffen, dass sie leuchte (Rv. 7, 87, 1. 5); wie kommt ein ursprünglicher Mondgott zu dergleichen? Bei dem Himmelsgott ist alles dies ganz passend. — Der Veda schildert uns Gott Varuṇa weiter als lichten himmlischen König, der sich droben in seiner Veste hingesezt hat und von dort aus Alles sieht und bemerkt, was geschehen ist und noch geschehen wird, alles Thun der Menschen als höchster und heiligster Richter überwacht. Wie schön stimmt diese Anschauung zum allumfassenden Himmel, der Tag und Nacht auf uns herniederseht! Wie wenig dagegen passt der Mond zu einer solchen Rolle! Der Mond mit seinem wechselnden Licht, der nicht einmal bei Nacht beständig oben wacht, sondern bald da ist, bald verschwindet, bei Tage aber, wo doch der Menschen Thun hauptsächlich vor sich geht, ganz regelmässig fehlt! Das wäre ein gar seltsamer Ueberwacher alles menschlichen Thuns. Aus der Vorstellung des lichten Himmels kann sich leicht die eines obersten himmlischen Sittenrichters entwickeln. Das zeigt uns unter Anderem auch der von SCHUBER erwiesene germanische Tiwaz Thingaz (Mars Thingaz). Ich wüsste nicht, dass der Mond irgendwo zu einer ähnlichen Rolle gelangt wäre; es müsste das auf seltsamen Umwegen zugehen und wäre es mir interessant zu erfahren, ob OLDENBURG irgendwelche überzeugende Analogie zu Gebote steht. Vorderhand erscheint eine solche Entwicklung sehr unwahrscheinlich.

Es heisst weiter von Varuṇa in einem der schönsten an ihn gerichteten Lieder (Rv. 7, 87, 5): „Die drei Himmel sind in ihn hineingesetzt, die drei Erden darunter, eine Reihe von Sechsen bildend.“ Wie gut passt diese Vorstellung wieder zu Varuṇa als dem allumfassenden Himmelsgewölbe, wie ganz unmöglich erscheint sie, sobald man sie auf einen Mondgott anwenden wollte.

So lässt sich an Varuṇa nicht ein einziger Zug nachweisen, der deutlich auf einen Mondgott hinwies, dagegen zahlreiche Züge, die mit einer solchen Annahme durchaus im Widerspruch stehen. Andererseits findet sich am vedischen Varuṇa nicht ein einziger Zug, der



nicht vortrefflich zu der bisher allgemein angenommenen Ansicht des Varuṇa als eines Himmelsgottes stimmte, auch hat OLSENSEN gar nicht ernstlich den Versuch gemacht, diese wohlbegründete Ansicht als aus irgend einem Grunde unwahrscheinlich zu erweisen.<sup>1</sup>

Wir kennen gar manche verlassene, in ihrem ursprünglichen Wesen verdunkelte Göttergestalten. Dieselben haben in der Regel etwas Farbloses, Undeutliches an sich, stehen aber doch nicht mit klar und stark ausgeprägten Zügen ihres Wesens geradezu in Widerspruch zu ihrem ursprünglichen Charakter (wie das bei dem Mondgott Varuṇa der Fall wäre). Das nächstliegende Beispiel ist für uns in diesem Falle Mitra. Er ist aller Wahrscheinlichkeit nach ein alter Sonnengott, darauf deutet mancher Zug; dies ursprüngliche Wesen ist verdunkelt, aber kein einziger bedeutender, charakteristischer Zug — das ist sehr wichtig — steht in directem Widerspruch zu einer derartigen Annahme.

Wie kommt unter solchen Umständen ein Forscher wie OLSENSEN zu der Behauptung, Varuṇa sei ursprünglich ein Mondgott gewesen? Ihn hat augenscheinlich das Verhältniss, in welchem Varuṇa zu Mitra und den andern Ādityas steht, zu seiner Aufstellung bewogen. Mitra ist aller Wahrscheinlichkeit nach ein alter Sonnengott. Er erscheint im Veda oft mit Varuṇa zu einem Paar eng dualisch verbunden. Und diese beiden hehren Götter einer himmlischen Lichtwelt schliessen sich mit fünf andern wesensverwandten geringeren Genien zu dem Kreise der sieben Ādityas zusammen. Ihnen steht bei den Persern, wie längst von BORN und ANDERSON erwiesen ist, deutlich entsprechend die Schaar der sieben Amesha Spentas gegenüber, an ihrer Spitze Ahura Mazdā, der dem Varuṇa deutlich verwandt ist, oft dualisch eng verbunden mit dem alten Sonnengott

<sup>1</sup> Auch die einzig wahrscheinliche, meines Wissens allgemein angenommene Etymologie des Namens Varuṇa stimmt zu dieser Annahme. Denn mag man die Zusammenstellung Varuṇa = Ὀψαρον; auch aus laienlichen Gründen für unwahrscheinlich halten, — dass Varuṇa von der Wurzel var, 'umfassen, umhüllen, einschliessen' herkommt und also den Umfassenden, Umschliessenden bedeutet, ist doch im höchsten Grade wahrscheinlich und lässt sich meines Wissens dagegen nichts Stichtätiges einwenden.

Mithra, der dem vedischen Mitra entspricht. Ist nun Mitra die Sonne und erscheint er, namentlich in jüngeren vedischen Büchern, speciell in Beziehung zum Tage, Varuṇa zur Nacht gesetzt, — um welches andere Paar kann es sich da wohl handeln als um Sonne und Mond? Wer anders sind dann jene sieben Lichtgötter als Sonne und Mond und die fünf Planeten? Dieser auf den ersten Anblick allerdings bestechende Schluss erscheint nun Oldenberg so sicher, so notwendig, dass er von ihm als einem Ergebnisse spricht, das nach seiner Meinung kaum einem Zweifel unterliegen kann. Aber sehen wir uns die Stützen dieses Beweises etwas näher an! Von der Beziehung Varuṇas zur Nacht sprachen wir schon und sahen, dass dieselbe sich auch bei der bisherigen Ansicht vom Wesen des Gottes ausreichend erklärt. Es muss aber noch hervorgehoben werden, dass diese Beziehung Varuṇas zur Nacht in den ältesten und wichtigsten Zeugnissen von seinem Wesen, den Liedern des Rigveda, so gut wie gar nicht vorhanden ist. Auch der Rigveda bietet nur einige Stellen, die wahrscheinlich so zu deuten sind, wenn sie sich auch nicht gerade durch grosse Klarheit auszeichnen. Erst die Brāhmaṇa-Literatur bringt den Gedanken klar ausgedrückt und oftmals wiederholt, dass dem Mitra der Tag, Varuṇa die Nacht gehöre, oder dass Mitra den Tag, Varuṇa die Nacht geschaffen habe. Das Zeugniß der Brāhmaṇas kann aber dem des Rigveda nicht gleichwerth gesetzt werden. Diesem von ihm natürlich vorausgesehenen Einwurf sucht Oldenberg mit folgenden Sätzen zu begegnen: „Es wäre ein schablonenhaftes Verfahren, dessen Unrecht sich an immer zahlreicheren Punkten des vedischen Forschungsgebiets herausstellt, wollte man aus dem verhältnismässig jungen Alter dieser Stellen schliessen, dass es sich hier um eine gegenüber dem rigvedischen Gedankenkreise secundäre Vorstellung handelt. Es liesse sich nicht absehen, wo im Kreise der alten Auffassungen — wenn wir für alt nur die in den alten Texten belegten anerkennen — die Wurzeln der neuen gelegen hätten: zumal die Richtung, in welcher das jüngere Zeitalter die Conception des Varuṇa weiter entwickelt hat, bekanntlich eine ganz andere ist als die auf eine Gottheit der Nacht.“



Es ist unzweifelhaft, dass jüngere Quellen vielfach ältere Anschauungen darbieten. Noch heute lebt, wie wir alle wissen, im griechischen Volke manche mythologische Anschauung, die älter ist als die Mythologie Homers. Aber es wäre gerade ein schablonenhaftes Verfahren, wenn man darum überhaupt jüngeren Quellen das gleiche Gewicht wie älteren einräumen wollte. Es ist nothwendig — das wird mir auch Oldenbourg nicht bestreiten — in jedem einzelnen Falle die betreffende jüngere Quelle auf ihren Werth kritisch zu prüfen. Festwurzelnde primitive Anschauungen eines Volkes haben ein ganz anderes Gewicht, als die Aussagen spitzfindiger theologischer Werke, wie der Brāhmanas, welche sich geradezu nicht genug thun können in unaufhörlichem Systematisiren und Schablonisiren, vergleichendem Zusammenstellen, Identificiren und Symbolisiren. Es ist bekannt, was da Alles zusammengebracht und zusammengestellt wird, oft auf ganz schattenhafte Gründe hin. Für diese Theologen war es wohl genug zu wissen, dass Mitra und Varuṇa seit Alters ein fest zusammengehöriges Paar bilden und dass Mitra zu Sonne und Tag in Beziehung steht, um zu dem Ausspruch zu kommen: Mitra gehört dem Tag, (also) Varuṇa der Nacht. Dies beweist noch nicht viel für den ursprünglichen Charakter des Varuṇa, den Oldenbourg doch ergründen möchte. Es kann höchstens den Beweis liefern, dass eine solche Vertheilung dem Wesen des Varuṇa nicht absolut widerstrebt, obwohl diese Theologen auch gelegentlich das Vieh mit dem Luftraum oder den Wassern identificiren<sup>1</sup> u. dgl. m. Es würde nicht einmal viel beweisen, wenn es in den Brāhmanas geradezu hiesse: Mitra ist die Sonne, Varuṇa der Mond; so weit gehen aber diese Theologen gar nicht, sie bleiben bei der obigen Zusammenstellung, welche sich, wie schon oben dargelegt und weiter unten noch mehr gestützt werden soll, mit dem Wesen des Varuṇa als des allumfassenden Himmels noch ganz leidlich verträgt, und das ist für Brāhmaṇa-Speculationen schon ziemlich viel. Das Zeugniß des Avesta, welches Oldenbourg den oben angeführten Sätzen (p. 192) anschliesst, beweist nur für Mitra etwas, denn dass Ahura Mazdā nicht die leiseste Spur eines

<sup>1</sup> Mātr. 8, 3, 9, 7; 3, 8, 4.



Mondgottes an sich hat, bedarf keiner Erörterung. — Varuṇas spätere Entwicklung zu einem Gotte der Gewässer ist ganz unabhängig von diesen Brāhmaṇa-Speculationen; deutliche Ansätze zu denselben finden sich schon im Rīgveda: jedenfalls hat man keinen Grund, die Gedanken über Varuṇas Beziehung zur Nacht darum für besonders alt zu halten, weil sie sich nicht in der Richtung bewegen, die zum Wassergott Varuṇa führt. Es sind eben ganz für sich stehende und darum auch für sich zu beurtheilende Speculationen über einen Gott, dessen überaus reiches, vielseitiges Wesen zu den mannigfaltigsten Entwicklungen die Ansätze darbot. Im Uebrigen will ich die Möglichkeit, ja die Wahrscheinlichkeit nicht leugnen, dass in der Beziehung des Varuṇa zur Nacht etwas Altes steckt. Ich wollte nur deutlich machen, dass wir das Zeugniß der Brāhmaṇas in diesem Punkte nicht überschätzen dürfen. Der betreffende Zug tritt keinesfalls in der Art hervor, dass wir in ihm den eigentlichen Schlüssel zum Wesen des Varuṇa zu suchen veranlasst wären; ich halte ihn aber auch für einen bedeutsamen Zug, der alt sein dürfte. Wie er zu erklären, wird weiter unten näher erörtert.

Wie kommt denn nun aber schon der Rīgveda zu der dualischen Zusammenstellung des Mitra und Varuṇa? Nun, ist es denn wirklich so unnatürlich oder gar unverständlich, Sonne und Himmel, diese beiden herrlichsten und hehrsten Erscheinungen, zu einem Paare zusammen zu fassen, als ein Paar gemeinsam zu verehren? Sonne und Himmel, die am Ende doch noch enger zusammen gehören als Sonne und Mond, die nie zusammen erscheinen. — Die Sonne erscheint immer mit dem Himmel verbunden, der Himmel nicht immer mit der Sonne. Diesem Verhältnisse entspricht es durchaus, dass Mitra in der Regel mit Varuṇa verbunden auftritt, Varuṇa dagegen eine von Mitra unabhängige, überragend grosse und hohe, ja universale Bedeutung hat. Bei dem Paare Sonne und Mond erscheint durchaus die Sonne grösser, mächtiger, glänzender, herrlicher, segensreicher als der Mond; bei dem Paare Sonne und Himmel fällt der Sonne keine nur annähernd ähnliche Bedeutung zu, und so ist es denn auch Regel bei den meisten Völkern, dass der Himmelsgott über dem Sonnengott steht.

Sonne und Himmel gehören gewiss ihrer Natur nach enger zusammen als Agni und Soma oder andere im Rigveda dualisch verbundene Götterpaare. Diese enge Verbindung des Varuṇa mit Mitra spricht nach alledem nicht gegen Varuṇa als Gott des allumfassenden Himmels und kann nicht als Beweis für die Mondnatur des Gottes angeführt werden. Die Siebenzahl der Ādityas und der Amesha *spēntas* fordert zu ihrer Erklärung aber auch nicht die Planeten als natürliche Unterlage. Die Sieben ist seit Alters eine heilige Zahl, sie tritt als solche im Rigveda oft hervor: wenn man die beiden grossen himmlischen Lichtgötter mit einem Hofstaat wesensverwandter Genien umgeben wollte, war es ganz natürlich, dass man die Gesamtzahl dieser Lichtwesen auf sieben ansetzte, welche Zahl übrigens nicht so fest stand, dass sie nicht geschwankt hätte und späterhin durch andere Zahlen verdrängt worden wäre. Eine ganz andere Frage wäre die, ob die Heiligkeit der Siebenzahl nicht im letzten Grunde auf die Siebenzahl der Planeten (einschliesslich Sonne und Mond) zurückzuführen sei. Auf diese allzuweit führende Frage brauche ich hier nicht einzugehen. Ihre Bejahung würde ja noch nicht im mindesten beweisen, dass Ādityas und Planeten direct zusammenhängen. Auch muss stark betont werden, dass die Ādityas von irgend welchem planetarischen oder Stern-Charakter absolut nichts an sich haben und dass lediglich ihr allgemeiner Charakter als Lichtgötter, ihre Verbindung mit Mitra-Varuṇa und ihre Siebenzahl Oldenburger mit so grosser Sicherheit hingestellter Behauptung zugrunde liegt. Er sagt, p. 194, sie wären 'ihrem ursprünglichen Wesen nach unverständlich geworden'. Dass sie aber jenes angeblich 'ursprüngliche Wesen' überhaupt jemals an sich gehabt, hätte zuerst ganz anders bewiesen werden müssen.

Wir haben nach alledem keine Veranlassung, die wohlbegründete, bislang geltende Ansicht von Varuṇa als dem allumfassenden Himmelsgotte aufzugeben. Alles, was wir im Veda von ihm hören, stimmt zu dieser Anschauung, nichts steht dazu in irgend ernstlichem Widerspruch, und auch die grossartige Gestalt des avestischen Ahura kann aus keiner natürlichen Anschauung leichter und besser sich

entwickelt haben als der des hohen Himmelsgottes. Andererseits finden wir bei Varuna nicht einen einzigen Zug, der deutlich auf einen Mondgott wiese oder gar ihn forderte, dagegen zahlreiche wichtige und entscheidende Züge, welche mit der Natur eines Mondgottes in schreiendstem Widerspruch stünden und ganz unerklärlich wären, wenn dem Gotte ursprüngliche Mondnatur ankäme. Man kann zwar behaupten, der Gott habe seine ursprüngliche Natur so gut wie vollständig verloren und mit einer ganz andern Natur vertauscht, allein eine solche Behauptung ist doch ohne jeden wissenschaftlichen Werth, denn sie lässt sich nicht beweisen, nicht einmal annähernd wahrscheinlich machen. So kann die ganze Oldenbergsche Ansicht von dem Mondgott Varuna im besten Falle den Werth einer ganz geistreichen Hypothese für sich beanspruchen, aber sie steht nur auf schwachen Füßen; von einem gesicherten wissenschaftlichen Resultat kann hier gar nicht geredet werden.

Oldenberg hat es gar nicht unternommen, die bisherige Anschauung von Varuna als unrichtig, unzulänglich, unbefriedigend zu erweisen; er geht auf die auf der Hand liegenden Widersprüche im Wesen des Varuna mit ursprünglicher Mondnatur gar nicht ein, versucht es nicht einmal ihre Entstehung zu erklären, macht sich also die Beweisführung leicht. So kann dieselbe allenfalls blenden und bestechen, — einer ernstlichen Prüfung hält sie nicht Stand.<sup>1</sup>

Ich muss nun aber noch einer andern, mit der oben besprochenen in engstem Zusammenhang stehenden Hypothese Oldenbergs Erwähnung thun. Er glaubt, wenigstens mit grosser Wahrscheinlichkeit,<sup>2</sup> die weitere Behauptung aufstellen zu dürfen, das indo-iranische Volk habe den in Rede stehenden Götterkreis von aussen

<sup>1</sup> Die Art, wie Oldenberg seine Hypothese behandelt, steht in auffallendem Gegensatz zu der kritischen und besonnenen Weise, mit welcher er in dem Exkurs über Soma und den Mond Halmstedts bekannte Theorie behauptet. Und Halmstedts Vorgehen war doch weitem mehr begründet und berechtigt, als Soma thatsächlich später der Mondgott ist und schon in einigen jüngeren Rigvedahymnen ebenfalls als solcher auftritt. Für Varuna aber ist die Mondnatur zu keiner Zeit erwiesen.

<sup>2</sup> Die Sperrung rührt von Oldenberg her.



her übernommen (p. 123). So deutlich bei den betreffenden Gottheiten die Uebereinstimmung zwischen Indien und Iran sei, so ganz versage die Vergleichung von Gottheiten anderer indo-europäischer Völker. Das indo-iranische Volk müsse dieselben also entweder neu gebildet oder von aussen her übernommen haben. Nun erwäge man, dass jenes Volk einen Sonnengott und Mondgott von altersher hatte, die als solche auf das unverkennbarste charakterisirt waren und ‚Sonne‘ und ‚Mond‘ hiessen. Hier nun erscheint ein zweiter Sonnengott; hier erscheint ein Mondgott, dessen Naturbedeutung allem Anschein nach schon in indo-iranischer Zeit über ethischen Attributen vergessen oder nahezu vergessen war; hier erscheinen weiter in diesem Kreise höchster Herren der Welt, gleichfalls ihrem ursprünglichen Wesen nach unverständlich geworden, Götter der fünf Planeten, um welche sich das vedische wie das avestische Volk kaum bekümmerte und die überdies im iranischen Glauben zu den bösen Mächten gerechnet wurden. Ist es da nicht wahrscheinlich, dass die Indo-iranier hier von einem benachbarten Volke, welches ihnen in der Kenntniss des gestirnten Himmels überlegen war, also aller Vermuthung nach von Semiten entlehnt haben — entlehnt als etwas vielleicht von Anfang an nur halb Verstandenes? (p. 124). Zu ‚Semiten‘ ist in der Anmerkung die Möglichkeit erwähnt, dass die Entlehnung vielleicht auch von den Akkadern geschehen sei, und in einer weiteren Anmerkung (p. 125) wird auf den akkadisch-babylonischen Hymnus an den Mondgott bei Sayce, Hibbert lectures 160 ff., hingewiesen und dem Leser die Frage zur Erwägung gegeben, ob derselbe dem Tone der Varupahymnen nicht ganz nahe stehe. Im Uebrigen wird im Text noch die Frage aufgeworfen, ob die Ādityas nicht den übrigen Göttern des Veda gegenüber sich wie etwas Eigenartiges, Fremdes abhoben, — Varuṇa gegenüber Indra wie der Repräsentant einer älteren, höheren Cultur, der Zeuge einer belebenden Berührung des Volkes, das damals vor der Schwelle Indiens stand, mit der Cultur westlicherer Nationen, — und das ist in Kürze der ganze Beweis.

Es ist dagegen zunächst zu bemerken, dass die indo-iranische Zeit an Neubildungen auf religiösem Gebiete nicht arm ist, und die

Annahme, wir haben es bei den Ādityas mit einer solchen zu thun, wäre durchaus die nächstliegende. In die Urzeit können wir überhaupt von den Göttern der indogermanischen Völker bisher nur eine verhältnissmässig kleine Anzahl mit Sicherheit verfolgen und wenn dies bei einem Gotte oder einem ganzen Götterkreise nicht möglich ist, so brauchen wir darum noch nicht gleich auf fremdländischen Ursprung desselben zu schliessen. Einen urindogermanischen Mondgott, von dem Oldenberg mit solcher Bestimmtheit redet, können wir zunächst noch gar nicht mit irgend welcher Sicherheit. Die übereinstimmende Bezeichnung des Mondes mit demselben oder doch einem von derselben Wurzel stammenden Namen beweist in dieser Beziehung nichts und selbst der Umstand, dass der Mond in einer wahrscheinlich urindogermanischen Mythe (von der Hochzeit der Sonnenjungfrau) personificirt auftritt, gewährt noch keine völlige Sicherheit für die Annahme eines Mondgottes. Selbst über den urindogermanischen Sonnengott sind wir noch gar nicht im Klaren. Das schwankende Geschlecht der Sonne bei den Indogermanen (bald männlich, bald weiblich, bald sächlich, bisweilen — wie bei den Gothen — alle drei Geschlechter neben einander) lässt zu keiner Sicherheit gelangen und der Mangel sicher urzeitlicher Mythen von einem Sonnengott macht die ganze Annahme fraglich, wenn auch nicht unmöglich. Jedenfalls hätte der Neabildung eines Sonnen- und eines Mondgottes bei den Indo-iranern gar nichts im Wege gestanden. Mitra konnte an die Stelle des alten Sonnengottes treten so gut wie Apollon in späterer Zeit die Function des Helios übernommen hat, ohne dass darum der ältere Gott zu verschwinden brauchte; und bei Varuna ist nun gar weder die eigene Mondnatur erweislich, noch die Existenz eines älteren Vorgängers auf diesem Gebiete. Es ist überhaupt keine richtige Voraussetzung, als könne ein und dasselbe Volk als Träger ein und desselben Naturphänomens nur eine Göttergestalt entwickeln. Auch Savitar ist z. B. ein Sonnengott; wenn er es vielleicht nicht von Hause aus war, so ist er es doch jedenfalls geworden;<sup>1</sup> Parjanya und Indra

<sup>1</sup> Oldenbergs Behandlung des Savitar, p. 64, 65 überträgt auch nicht. Savitar sage Beziehung zur Sonne steht fest und Oldenbergs Einwand: „Aber es könnte



sind beide Gewittergötter, Zeus und Uranos beide Götter des Himmels; ja Oudhazra selbst muss Aehnliches annehmen, wenn er die Sonnenjungfrau Sūryā, welche die Agrinen (resp. den Mond) ehelicht, für die Sonne selbst erklärt (p. 213, 214), denn neben ihr steht doch unzweifelhaft der männliche Sonnengott Sūrya. Es würde indess zu weit führen, wollte ich dies Thema hier näher erörtern,<sup>1</sup> da es nach dem Obigen für die Beurtheilung des uns hier hauptsächlich beschäftigenden Gottes gar nicht in Betracht kommt.

Varuṇa ist nach Ausweis des Veda ein höchster allwaltender Himmelsgott; für seine noch höher gehobene Parallelgestalt Ahura ist gleichfalls eine passendere natürliche Unterlage nicht denkbar. Nun verehrten die Indogermanen schon in der Urzeit unter dem Namen Dyāus den leuchten Himmel, resp. den Taghimmel, denn das Wort scheint die Begriffe Himmel und Tag von Anfang an vereinigt zu haben. Aus jenem Taghimmel Dyāus wurde bei den Griechen der Himmelsgott Zeus; ihn ergänzend aber trat auf griechischem Boden Οὐρανός hinzu, eigentlich das Himmelsgewölbe bedeutend, wie der Sprachgebrauch lehrt, ein Gott, der es zu keiner hervorragenden Bedeutung gebracht hat. In analoger Entwicklung trat in indoiranischer Zeit neben dem alten Taghimmel Dyāus ein Gott Varuṇa auf, den Himmel als den erhabenen Allumfasser bedeutend.<sup>2</sup> Auf

---

die Struktur dieses ganzen Vorstellungskomplexes von Grund aus verkommen, wollte man darum Savitar für einen Sonnengott erklären, besagt wenig.

<sup>1</sup> Bei der Neuschöpfung eines Gottes für ein Naturphänomen, das schon göttlich verehrt wird, pflegt eine bestimmte Seite desselben besonders betont zu werden und den Anlass der Schöpfung zu bilden, wie das bei dem Himmel Uranos gegenüber dem Himmel Zeus sich deutlich zeigt. Welche Seite des Phänomens der Sonnengott Mitra gegenüber einem älteren Sonnengott repräsentiert, ist bei unserer geringen Kenntnis des Letzteren und der Verdunkelung im Wissen des Mitra nicht sicher zu erweisen, doch scheint Mitra den Sonnengott, insofern derselbe Freund und Helfer ist, zu bedeuten; Savitar ist die Sonne, insofern sie aufragt und in Bewegung setzt.

<sup>2</sup> Ob Οὐρανός und Varuṇa etymologisch zusammen hängen, ist dabei vollkommen gleichgültig; ich behaupte es weder noch will ich es bestreiten, darüber müßen die Sprachvergleichler entscheiden. Gewiss ist nur, dass οὐρανός (Himmelsgewölbe) bedeutet und Varuṇa einen Gott des allumfassenden Himmels; die beiden



diesen Gott ging im Laufe der Zeit fast die ganze Grösse und Herrlichkeit, die überragende Machtstellung des Dyäus über, der neben ihm immer bedeutungsloser wurde, während der griechische Zeus dem Uranos gegenüber seine volle Grösse bewahrte. An diesen Varuna (der auch Asura oder höchster Herr genannt wurde) knüpfte die grosse zarathustriische Reformation an, die ihn zum allüberragenden Gott erhob. Der indische Varuna, wenn auch nicht so weit gelangt, ist doch der Erbe des Besten, was einst Dyäus besessen, der höchsten Herrschaft, und erscheint ausserdem noch nach verschiedenen Seiten in seinem Wesen weiter ausgestaltet. Der Umstand, dass dieser Varuna zuerst als Ergänzung des Taghimmels Dyäus' ins Leben trat, lässt es nun auch besonders begreiflich erscheinen, warum er in näherer (wenn auch keineswegs ausschliesslicher) Beziehung zur Nacht steht. Der herrliche sternengeschmückte Nachthimmel ist es ja, der uns ganz anders als der Taghimmel die Vorstellung eines Himmelsgewölbes erweckt; er brachte jenes Volk dazu, den Allumfasser, d. i. das Himmelsgewölbe, als eine Gottheit zu verehren, die noch grösser und erhabener vorgestellt wurde als der alte Dyäus und jenen immer mehr verdrängte. Nichts natürlicher, als dass diesem Gott die besondere Beziehung zur Nacht verblieb, ohne dass er auf dieselbe beschränkt worden wäre.

So wäre denn Varuna zwar kein urindogermanischer Gott, aber doch mit einem grossen Theil seines Wesens der Erbe eines solchen.<sup>1</sup>

Unter den kleineren Adityas aber ist einer unzweifelhaft ein alter, urindogermanischer Gott — Bhaga, der avestische Bagha, welcher mit dem slavischen bogu, dem phrygischen Zeb; Βεργας zusammen gehört, wie längst bekannt ist.

---

Gestalten decken sich durchaus nicht, haben aber doch einen wichtigen Zug in ihrem Wesen mit einander gemein.

<sup>1</sup> Denkbar wäre es natürlich auch, dass der den Taghimmel ergänzende Gott des Himmelsgewölbes schon in der Urzeit existirt hätte, da sich dies aber nicht direct erweisen lässt, auch Varuna und Uranos gar nicht wie urverwandte Götter aussehen, halte ich selbständige analoge Entstehung derselben bei Indo-Iranianern und Griechen für das Wahrscheinlichste.

Wenn Oldenberg uns den ausserarischen, semitischen oder akkadischen Ursprung der Ādityas und Amesha ēpentas einigermaßen wahrscheinlich machen wollte, hätte er uns mindestens bei einem dieser Völker ein passendes Vorbild dieses Götterkreises zeigen müssen. Er begnügt sich aber damit, auf die Semiten (resp. Akkadier) im Allgemeinen hinzuweisen als auf Völker, die den Indo-iranern in der Kenntnisse des gestirnten Himmels überlegen, Träger einer älteren, höheren Cultur waren, früher als die Indogermanen zum Ernst ethischer Lebensbetrachtung herangereift, wozu dann noch der Hinweis auf den erwähnten akkadisch-babylonischen Hymnus an den Mondgott kommt<sup>1</sup> (p. 194. 195). Das aber ist doch zu wenig, um uns wirklich zu dem Glauben an ein semitisches oder akkadisches Vorbild der Ādityas zu bringen.

Oldenbergs ganze Theorie von Varuṇa muss nach alledem als durchaus ungenügend begründet abgelehnt werden. Wir haben keine Ursache die bisherige, durchaus wohlbegründete, allseitig befriedigende Anschauung von diesem Gotte mit einer neuen zu vertauschen, welche nur auf einige ganz geistreiche Combinationen aufgebaut uns in eine Reihe unlösbarer Schwierigkeiten und Widersprüche verwickelt.

Das mythologische Gebiet ist ein miseliches. Die Gebilde der Phantasie, mit welchen wir es hier zu thun haben, lassen sich nicht mit derselben Exactheit wie andere Theile der philologischen Wissenschaft behandeln. Wie Wolkengebilde scheinen sie oft vor unsern Augen ihre Gestalt zu wechseln, zu schwanken, in ihren Umrissen zu verschwinden. Was dem Einen wie ein Wiesel aussieht, erscheint dem Andern wie ein Walfisch und dem Dritten wieder anders. Wenn irgendwo so ist hier Iren menschlich und natürlich, daher ein Jeder

<sup>1</sup> Ich kann in dem betreffenden Hymnus nur Anklänge sehr allgemeiner Art finden, die schwerlich etwas beweisen. Zwischen Varuṇaliedern und gewissen Psalmen des Alten Testaments bestehen reichlich ebenso viel Anklänge und doch wird wohl Niemand da historischen Zusammenhang annehmen wollen. Die allgemeine Völkerkunde zeigt uns weit auffälliger Uebereinstimmungen zwischen Völkern, wo weder an Urverwandtschaft noch an Entlehnung gedacht werden kann.

Ursache hat im Urtheil über Andere, die was Anderes schon, nicht zu streng zu sein. Hätte Oldermanns seine Theorie von Varuna und den Ādityas bloß den Fachgenossen vorgelegt, mit aller ihm sonst auszeichnenden Vorsicht, man könnte ihm für die Anregung dankbar sein, das Problem einmal von einer ganz andern Seite anzuschauen. Nun aber hat die Sache doch ein wesentlich anderes Aussehen, da er diese Theorie in einem Werke entwickelt, welches sich augenscheinlich an einen weiteren Leserkreis wendet und denselben auch gewiss finden wird. Das halte ich für sehr bedenklich, umso mehr als Oldermann zufolge seiner sonstigen Arbeiten bereits grosse und berechnete Autorität geniest, weit über die Kreise der Fachgenossen hinaus. Viele, welche die Sache selbst zu prüfen nicht im Stande sind, dürften auf diese Autorität hin jetzt den Mondgott Varuna für erwiesen halten und eventuell mit demselben weiter operiren.<sup>1</sup> Umso mehr habe ich es für meine Pflicht erachtet, mein abweichendes Urtheil mit aller Entschiedenheit auszusprechen und zu begründen.

Für durchaus zutreffend halte ich Oldermann's Beurtheilung der beiden Agvin (p. 207—215). Sie ist nicht neu, — das hebt Oldermann selbst klar hervor — fusst vielmehr ganz auf den Ergebnissen Maxmüller'scher Forschung. Allein ich halte es auch für ein Verdienst, gute, gesicherte Resultate der Arbeit Anderer festzuhalten. In ein Buch, das für weitere Kreise berechnet ist, gehören gerade in erster Linie Resultate, welche die Probe der Zeit bereits bestanden haben. Die Deutung der beiden Agvin auf Morgen- und Abendstern ist durchaus richtig,<sup>2</sup> ihre Beziehung zu den lettischen Gotteswöhnen und den griechischen Dioskuren eines der bestgesicherten Resultate der vergleichenden Mythologie.

<sup>1</sup> Das fast bedingungslose Lob, mit welchem Oldermanns Buch und gerade auch der mythologische Theil desselben im *Litern. Centralblatt*, 1895, Nr. 5 (von H—y) angeselgt wird, dürfte in derselben Richtung wirken. Ueber Varuna sagt der Recensent daselbst, p. 165: „die Beziehung Varuna's auf den Mond — — darf allem Anschein nach nunmehr als gesichert gelten.“

<sup>2</sup> Oldermanns Kritiker im *Litern. Centralblatt* ist auffallenderweise gerade bezüglich der Agvin anderer Ansicht. Er sieht in ihnen Sonne und Mond, — eine wenig glückliche Idee.



Die Darstellung hätte an einigen Punkten vielleicht noch mehr vertieft, das Resultat noch fester gestützt werden können. So muss z. B. als ein hervorragend wichtiger, für die Identität der *Ayvin* und der lettischen Gottessöhne sehr beweiskräftiger Punkt der Umstand betont werden, dass genau ebenso wie die beiden *Ayvin* die eine *Sûryâ*, auch die beiden lettischen Gottessöhne die eine *Sonnentochter* heiraten. Es ist das etwas ganz Singuläres — zwei engverbundene Gatten eines und desselben Weibes — unzweifelhaft ein uralter Zug, da solch ein Verhältniss den späteren Anschauungen, namentlich der Letten, strikt widersprach. Bei den Indern ist die Sache klar, aber auch bei den Letten, z. B. in Liedern wie die folgenden:

Zwei Lichterchen brennen im Meere  
Auf silbernen Leuchtern,  
Die sünden an die Gottessöhne,  
Wartend auf die *Sonnentochter*.<sup>1</sup>

Und von der Heimführung, wo die Neuvermählte vor Aufregung zittert, heisst es:

Gottes Sohn baute eine Kiste,  
Goldene Sparren zusammenfügend;  
Die *Sonnentochter* ging hindurch  
Wie ein Blättchen beugend.

Eine jüngere Zeit sucht das ihr Anstössige wegzuschaffen, indem sie die *Sonnentochter* von nur einem Gottessohn oder vom *Monde* (*Soma*) heimgeführt werden lässt, — das Letztere sowohl bei den Letten wie auch bei den Indern. In dem rituell bei der Hochzeit verwendeten *Vedaliede* konnte nur ein Freier gebraucht werden, — dort ist es der *Mond*; die *Ayvin* erscheinen dabei als Brautwerber, gerade wie die lettischen Gottessöhne auch als Brautwerber für den *Mond* auftreten. Man hat sich übrigens bei den Letten auch anders noch zu helfen gewusst, indem man den beiden Gottessöhnen gelegentlich zwei *Sonnentöchter* zugesellte:

<sup>1</sup> Die hier angeführten Lieder gehören sämtlich zu den schon von *Max Müller* mitgetheilten.

Gottes Söhne bauen ein Haus auf,  
 Goldene Sparren auf dem Dache:  
 Eingehn dort zwei Sonnenkinder,  
 Wie zwei Ebenblüthelein zitternd.

Indessen das Alte ist ohne allen Zweifel das Gattenpaar der einen himmlischen Braut.

Weiter ist es ein wichtiger, uralten Zusammenhang beweisender Umstand, dass die beständigen lettischen Lieder gerade bei Hochzeiten gesungen werden, ebenso wie das Lied von der Sāryā, ob-  
 schon durch Priesterweisheit entstellt und den Soma statt der Agvin als Freier bietend, gerade beim Hochzeitsfeste recitirt wird, — in seinem Kern uralt-volksunfassen Mythus bergend. Die himmlische Hochzeit der Sonnenjungfrau galt offenbar schon in der Urzeit als Prototyp der menschlichen.

Zu der bekannten interessanten Uebereinstimmung der Agvin und der Dioskuren als helfende Götter, speciell als Retter in Wassersnoth, im Meere, möchte ich ergänzend ein mythologisches Lied der Letten anführen, das uns die Gottessöhne auch gerade als Retter aus Wassersnoth im Meere vorführt, und zwar ist die Gerettete dabei die Sonnentochter, resp. die Sonne. Es lautet:

Die Sonnentochter watete im Meere,  
 Man sah nur noch das Krönchen,  
 Rudert das Boot, ihr Gottessöhne,  
 Rettet der Sonne Leben.<sup>1</sup>

Es scheint, dass das Versinken der Sonne im Meere hier als Ertrinken, ihr Aufsteigen am Morgen als eine Rettung derselben durch die Gottessöhne aufgefasst ist. Sollte nicht das eine uralte Mythe sein und vielleicht den Ausgangspunkt all der Rettungsgeschichten der betreffenden Götter aus Wassersnoth und Meeresfluth gebildet haben, woran sich dann später weitere Rettungsgeschichten

<sup>1</sup> Die Gestalt der Sonnentochter scheint in diesem Liede geradezu der Sonne gleichgesetzt. Das ist interessant. Es spricht für Oldenburg's Ansicht, p. 213, 214.

anschlössen? Dass diese letzteren nicht auf Naturvorgänge zu deuten sind, sondern von mythischen Menschen handeln, darin stimme ich ganz mit OLDSAMM überein; aber könnte der Ausgangspunkt nicht doch der oben vermuthete sein? Das wäre interessant und würde unter Anderem auch wieder für die Ansicht sprechen, dass die Indogermanen schon in der Urzeit das Meer kannten.

(Fortsetzung folgt.)

---



# Die Lautwerthbestimmung und die Transscription des Zend-Alphabets.

Von

Friedrich Müller.

Den Anlass zu der vorliegenden Abhandlung gab das Erscheinen der 1. Lieferung des Werkes: *Grundriss der iranischen Philologie*, unter Mitwirkung von F. K. ANDREAS, CHR. BARTHOLOMAE, C. H. EYBÉ, K. F. GELDNER, P. HORN, H. HIRSCHMANN, A. V. W. JACOBSON, F. JUSTI, J. MARQUART, TH. NÖLDKE, C. SALEMANN, A. SOGIN, E. W. WEST und V. ŽUKOVSKIJ, herausgegeben von WILH. GEIGER und ERSTET KUHN, Strassburg, C. TRÜBNER. 1894. 8°. In diesem Werke findet sich S. 152 ff. die Lautwerthbestimmung und Transscription des awestischen Alphabets von CHR. BARTHOLOMAE, dem Verfasser des Abschnittes „Awestasprache und Altpersisch“ abgehandelt. Da ich gerade an diesem Punkte vieles auszusetzen habe, so sei es mir nun gestattet, zum Nutzen und Frommen der Wissenschaft meine abweichenden Ansichten vorzutragen und zu begründen. Ich bemerke ausdrücklich, dass ich dies besonders deswegen thue, weil BARTHOLOMAE auf dem Gebiete der iranischen Lautforschung mit Recht für eine grosse Autorität gilt und seine Arbeit in allen Theilen vom Chorus der jüngeren Generation der Sprachforscher gewiss mit einem lauten weithinschallenden Ja und Amen! begrüsst werden wird. Hier gilt der Spruch: „Principiis obsta, sero medicina paratur.“

BARTHOLOMAE stellt für die Awesta-Sprache die folgende Lautübersicht auf:

1	α	2	ā	3	æ	4	ē	5	ə	6	ō	7	o	8	ō	9	ā	10	q	11	ī	12	ī
13	u	14	u	—	15	k	16	g	17	x	18	γ	19	δ	20	j	21	ī	22	d			

23 *ḡ* 24 *ḍ* 25 *ṭ* 26 *p* 27 *b* 28 *f* 29 *w* 30 *m* 31 *ḥ* 32 *n* 33  
*u* 34 *m* 35 *y* 36 *y* 37 *u* 38 *u* 39 *r* 40 *s* 41 *z* 42 *i*  
 43 *i* 44 *s* 45 *z* 46 *h* 47 *h* 48 *x* 49 *y*.

In der Original-Schrift entsprechen diesen Buchstaben die folgenden Zeichen:

1 = 2 = 3 = 4 *ḡ* 5 *ḍ* 6 *ṭ* 7 *b* 8 *b* 9 *p* 10 *q* 11 = 12 =  
 13 = 14 = 15 = 16 *ḡ* 17 *ḍ* 18 *ṭ* 19 *r* 20 *q* 21 *r* 22 *z*  
 23 *ḡ* 24 *q* 25 *ḡ* 26 *u* 27 *y* 28 *ḍ* 29 *w* 30 *z* 31 *ḡ* 32 *i*  
 33 *x* 34 *i* 35 *u* 36 *u* 37 *z* 38 *u* 39 *y* 40 = 41 *s* 42 *u*  
 43 *ḡ* 44 *u* 45 *ḡ* 46 *u* 47 *z* 48 *p* 49 *z*

BARTHOLOMAE wendet sein Transcriptions-Alphabet auf eine ganz originelle Weise an. Er verfährt dabei so, dass er die sogenannten Umlaut-Vocale (von den älteren Forschern Epenthese genannt) sowie auch das stumme *g* über die Zeile schreibt. Man findet daher bei ihm: *karṇatṭi*, *karṇaṭṭi*, *paṭṭi*, *vaṇaṭṭi* u. s. w.

Gegen diese über den Zeilen baumelnden Vocalzeichen — eine Geschmacklosigkeit sondergleichen — muss ich mich entschieden aussprechen. Dahinter steckt nichts anderes als ein pedantischer Rigorismus. Da doch hoffentlich die ‚Iranische Philologie‘ nur Sprachforscher von Fach in die Hand nehmen und studieren werden, so finde ich es ganz überflüssig, durch solches geschmackloses Zeug den Bücher-Satz zu erschweren und zu vertheuern. Der Sprachforscher vom Fach weiss, was z. B. *awest. baraṭti*, *paṭti* gegenüber *altpers. tarsatij*, *patij* zu bedeuten haben.<sup>1</sup> Mit demselben Rechte könnte ein Germanist schreiben: ich falle, du fa'llst, er fa'llt; gast, ga'ste; koch, ko'che; lob, lo'blich u. s. w., was doch Jedermann als arge Geschmacklosigkeit rügen würde.

Mit dieser überflüssigen Künstelei ist nur in die Schrift ein Element hineingetragen, welches nicht ihr, sondern der Lautlehre

<sup>1</sup> Bei der Schreibung *baraṭti* sieht man den Schnelmeister mit dem erhobenen Babel selbsthaftig vor sich, wie er einem mit gerunzelten Augenbrauen anruft: ‚Du! Du! gib Acht und bedenke genau, was das über den Zeilen baumelnde *i* hier zu bedeuten hat!‘

angehört. Wenn dieses Princip von den „Junggrammatikern“ noch weiter ausgebildet werden wird — und sie werden es gewiss thun — dann können wir es noch erleben, dass ein Sprachforscher, um die zwei *r* des Latein von einander zu unterscheiden, *aror*, *virus*, *generis*, *genera*, *Minerva* u. s. w. schreiben wird.

Ausser dieser ganz überflüssigen Verzierung des Druckes habe ich, was die Form betrifft, noch Folgendes auszusetzen:

Erstens die Verwendung von umgekehrten Buchstabenzeichen (*a*, *z*). Wozu solche blos in den elendesten Winkeldruckereien einigermaßen zu entschuldigende Nothbehelfe, über welche jeder, der nicht ein eingefleischter „Junggrammatiker“ ist, in helles Lachen ausbrechen muss? Können wir denn nicht unser Alphabet in jener vernünftigen Weise erweitern, wie dies Larsius in seinem Standard Alphabet mit grossem Erfolg gethan hat?

Zweitens die überflüssige Bildung neuer monstrosen Figuren, wie dies bei 30 und 31 der Fall ist, wo *ó*, *é* uns dieselben Dienste leisten.

Drittens die irreführende Verwendung mancher Zeichen. Dahin gehört vor allem 17 *x*. Das awestische *ṣ* ist der Fricativlaut zu *k* und sollte durch *x* wiedergegeben werden. Bartholomae nimmt aber dafür lieber das lateinische *x* (*ks*) in Anspruch. Man kann diese unglückliche Wahl wohl kaum damit entschuldigen, dass der Autor es grundsätzlich vermeiden wollte, Zeichen aus der griechischen Schrift ins lateinische Alphabet hineinzumengen, da er ja *z* durch *γ*, *ϙ* durch *θ* und *ϗ* durch *δ* umschreibt. — Neben *γ*, *θ*, *δ* hätte *x* wohl auch noch Platz finden können.

Warum wird zur Bezeichnung des nasalirten Vocale *a* das dem Polnischen entlehnte und typographisch unschöne *q* angewendet und nicht lieber das gefälligere und leichter verständliche *a*? Dann wäre es auch consequenter gewesen, nachdem *r* = *ṛ* (*ṛ*) gesetzt worden ist, den tönenden Laut dazu, nämlich *ṣ* = *ṣ* (*ḍṣ*) und nicht = *j* zu setzen.

Ich wende mich nun der Lautwerthbestimmung jener Zeichen des Awesta-Alphabets zu, in welcher nach meiner Ansicht Bartholomae sich geirrt hat.





Dies ist alles nicht richtig. Die Laute der beiden Zeichen  $\bar{b}$  und  $\bar{c}$  hängen mit einander phonetisch gar nicht zusammen. Das Zeichen  $\bar{b}$  kommt weder im Awesta noch auch im Parsi selbständig vor, sondern bloß in Verbindung mit vorangegehendem *u*, wo es im Awesta den Diphthong *uo* (mit langem spitzem *o*), im Parsi den Diphthong *au* bezeichnet, z. B.:  $\bar{b}$  = *uopera*  $\bar{b}$  = *uopera* pers.  $\bar{b}$  = *uopera*. Das Zeichen  $\bar{c}$  dagegen repräsentirt das kurze breite *o* (*o*) und seine Länge ist  $\bar{c}$  (*o*, gewöhnlich  $\bar{c}$  umschrieben).

Dass  $\bar{b}$  wirklich den kurzen Vocal *o* (breites *o* = *o*) repräsentirt, dies geht aus folgenden Punkten hervor:

Erstens daraus, dass ihm im Altperasischen regelmässig der Vocal *u* gegenübersteht, z. B.: Nomin. Sing.  $\bar{b}$  = *uopera*, *uopera*, dann  $\bar{b}$  = *uopera*, *uopera*, wo keine Sophisterei das lange *o* in *uopera*, *uopera* zu erklären im Stande ist.

Zweitens aus dem Diphthonge  $\bar{b}$ , der nur *oi*, nicht aber *oi* ge-  
faast werden kann. Dieses  $\bar{b}$  ist gleichwerthig mit  $\bar{b}$ , mit welchem es auch wechselt, z. B.:  $\bar{b}$  = *uopera*, *uopera*. Awest.  $\bar{b}$  ver-  
glichen mit *uopera* *uopera* steht für *uopera*. Hier den Diphthong  
*oi* hineinzuklügeln, wäre doch der höchste Grad der Willkür.

Und dass  $\bar{b}$  wirklich nicht kurzes, sondern langes *o* (genauer das gespitzte, gegen *u* sich neigende *o* = *o*) ist, dies beweist seine Verwendung in der Verbindung mit *o* (also *oo*) zur Darstellung des alten Diphthonges *ou*, der ihm im Altperasischen auch entgegentritt. Diese Lautbestimmung wird auch durch den Parallelismus mit  $\bar{b}$  = *ou* (richtiger *ou* mit spitzem dem *i* zuneigendem *e*) dem Ausdruck des alten Diphthonges *oi*, der ihm im Altperasischen auch entgegentritt, gefordert. Ist nämlich  $\bar{b}$  = *oi*, dann muss auch  $\bar{b}$  = *ou* sein. Dies fordert das einfache Gesetz der Logik.

Doch kann die Sache noch anders sich verhalten.  $\bar{b}$  kann viel-  
leicht kurz sein; in diesem Falle ist dann  $\bar{b}$  in  $\bar{b}$  auch kurz. Man  
muss dann schreiben  $\bar{b}$  = *ou*,  $\bar{b}$  = *oi*, beide = alten *oi*, *ou*. In  
diesem Falle darf  $\bar{b}$  = *i* bloß am Ende des Wortes geschrieben  
worden und  $\bar{b}$  = *oi*, in der Mitte des Wortes, ist zu vermeiden.  
Wenn dies richtig ist, dann hängen  $\bar{b}$  = *o* und  $\bar{b}$  = *o* mit einander

gar nicht zusammen; beide sind Kürzen, aber  $\frac{1}{2}$  das breite,  $\frac{3}{2}$  dagegen das spitze o,  $\frac{1}{2}$  ist, wie ich schon bemerkt habe, mit  $\varepsilon$  zusammenzustellen.

Was die Zeichen  $r = 19 \text{ } \tilde{r}$ ,  $\mathfrak{r} = 20 \text{ } \tilde{r}$  anbelangt, so scheint es mir, dass es das Beste wäre, bei der Wiedergabe von Original-Texten an  $\tilde{r}$ ,  $\tilde{r}$  oder  $\tilde{r}$ ,  $\tilde{r}$  festzuhalten, dagegen in sprachwissenschaftlichen Werken dafür  $\tilde{r}$ ,  $\tilde{r}$  in Anwendung zu bringen. Die Laute  $\tilde{r}$ ,  $\tilde{r}$  sind jedoch nicht Affricaten, wie Bartholomae meint, sondern echte Consonanten-Diphthonge. Dies sieht man deutlich, sobald man dieselben zu verlängern sucht. Man spricht dann  $\tilde{r}\tilde{r}\tilde{r}$ ,  $\tilde{r}\tilde{r}\tilde{r}$  in derselben Weise, wie man  $\tilde{r}\tilde{r}\tilde{r}$ ,  $\tilde{r}\tilde{r}\tilde{r}$  spricht.

Zwischen  $\varepsilon = 21 \text{ } t$  und  $\mathfrak{r} = 25 \text{ } t$  ist kein Unterschied in der Aussprache festzustellen;  $\mathfrak{r}$  ist bloß das am Schlusse des Wortes stehende mit dem auslaufenden Strich versehene  $\varepsilon$ . Das Zeichen  $\mathfrak{r}$  nach dem Parsi und nach dem ersten Zend-Alphabet, wo es mit  $\mathfrak{r}$  verbunden auftritt (vgl. diese Zeitschrift v, S. 250), für einen tönenden Laut zu erklären, geht nicht an, da die Sprache des Awesta am Schlusse der Wörter keine tönenden Laute duldet. Ich schreibe daher für beide, nämlich  $\varepsilon$  und  $\mathfrak{r}$  einfach  $t$ , da ich nicht einsehe, was mit dem Punkte oder dem Zeichen des griechischen Circumflex unterhalb des  $t$  für die Lautwerthbestimmung des  $\mathfrak{r}$  gewonnen ist.

Die Zeichen  $\omega = 29 \text{ } w$  und  $\mathfrak{b} = 57 \text{ } v$  sind ganz unrichtig bestimmt, ein Irrthum, der leider allgemein verbreitet ist und als eingefleischt gelten kann. Ueber  $\omega$  und  $\mathfrak{b}$  bemerkt Waser (*The book of the Mainyo-i-Khard*, Glossar p. 168, Note): 'Neriosengh . . . clearly prefers using  $\mathfrak{b}$  for  $w$ , and  $\omega$  for  $v$ , which is precisely the reverse of practice of modern Zendists'. Darin hat er gewiss Recht. Wie ich in dieser Zeitschrift nachgewiesen habe (Bd. viii, S. 180) ist  $\omega$  aus dem Pahlawi  $\omega$  hervorgegangen, während  $\mathfrak{b}$  mit dem alten aus dem semitischen hervorgegangenen Zeichen (vgl. diese Zeitschrift, Bd. v, S. 254) in Verbindung steht. Es wird daher in den beiden überlieferten Zend-Alphabeten (vgl. diese Zeitschrift v, S. 250 ff.)  $\omega$  mit  $\mathfrak{b}$  zusammengestellt, während im ersten Zend-Alphabet  $\mathfrak{b}$  mit  $v$  verbunden erscheint. Es ist demnach ganz umgekehrt  $\omega$  durch  $v$



(vgl. Volk, Vater<sup>2</sup>) und  $\text{z}$  durch  $\text{w}$  (vgl. unsere und die englische Aussprache und die Entstehung von  $\text{W}$  aus  $\text{V}$ ) wiederzugeben.

Für  $\text{z}$  ein eigenes Zeichen 33  $\text{z}$  anzusetzen ist ganz überflüssig;  $\text{z}$  unterscheidet sich von 1 32  $\text{z}$  durch nichts als durch die orthographische Verwendung. Dem Lautwerthe nach ist zwischen  $\text{z}$  und 1 kein Unterschied vorhanden.

BARTHOLOMAE setzt für  $\text{z}$  drei Zeichen an (42, 43, 44), ohne diese auseinanderzuhalten. Ich finde diesen Vorgang sehr sonderbar. Nach meiner Ansicht lassen sich nur zwei Zeichen, nämlich  $\text{z}$  und  $\text{ze}$  als zu Recht bestehend begründen. Dann aber sollte man dieselben auch in der Transcription von einander scheiden. Ich schreibe für  $\text{z} = \text{z}$ , für  $\text{ze}$  dagegen  $\text{zh}$ .

Die Definition des Zeichens  $\text{r}$  (gewöhnlich  $\text{re}$ ) = 45  $\text{r}$  als labialisirtes  $\text{r}$  scheint mir ein pures Umding zu sein. Der betreffende Laut ist ursprünglich nichts anderes als  $\text{hr}$ .<sup>1</sup> Dieses  $\text{hr}$  gieng später durch Erhärtung des  $\text{h}$  und Schwund des ihm folgenden  $\text{r}$  in den einheitlichen Laut  $\text{r}$  (= Pahl.  $\text{r}$ ), armen.  $\text{r}$ , neupers.  $\text{r}$  (ich möchte daher für  $\text{r}$   $\text{q}$  schreiben, um die harte Aussprache des  $\text{r}$  zu bezeichnen) über.

Zwischen  $\text{re} = 35 \text{ y}$  und  $\text{re} = 49 \text{ y}$  war einmal ein phonetischer Unterschied vorhanden, gegenwärtig aber lässt er sich nicht aufrechterhalten.

Ich möchte nach dem in den vorangehenden Zeilen Dargelegten an Stelle des überaus schwerfälligen, theilweise unrichtigen und überladenen Transcriptionssystems BARTHOLOMAE's das nachfolgende Schema zur Anwendung empfehlen. Dieses Schema schliesst sich so viel als möglich an die von LAFRANC im Standard Alphabet vertretenen Grundsätze an und stellt an die Leistungsfähigkeit jeder Druckerei keine besonderen Anforderungen, ein Punkt, der nach meiner Ansicht nicht ganz aus den Augen gelassen werden darf.

<sup>1</sup> Dass man im Altpersischen für  $\text{hr}$   $\text{h}$  geschrieben hat, ist ganz natürlich. Der Laut  $\text{h}$  scheint im Altpersischen so schwach geklungen zu haben, dass er förmlich überhört wurde. Darauf gründet sich die Schreibung  $\text{Dauj}$  für  $\text{Dauj}$ ,  $\text{darej}$  für  $\text{darej}$ ,  $\text{darej}$  für  $\text{darej}$ ,  $\text{darej}$  für  $\text{darej}$  u. s. w. Dass aber dieses  $\text{h}$  doch noch manchmal gehört wurde, dies beweist der Eigennamen  $\text{Kardaj}$  = altpers.  $\text{Kardaj}$  (vgl. diese Zeitschrift vii, 8, 112).

## A. Vocale.

1. Einfache Vocale:  $a \quad \bar{a} \quad i \quad \bar{i} \quad u \quad \bar{u} \quad e \quad \bar{e} \quad o \quad \bar{o}$ .
2. Echte Diphthonge:  $ae \quad \bar{ae} \quad \bar{au} \quad \bar{au} \quad \bar{io}$ .
3. Umlaut-Diphthonge:  $ai \quad \bar{ai} \quad ui \quad \bar{ui} \quad ei \quad \bar{ei} \quad au \quad \bar{au} \quad \bar{iu} \quad \bar{iu} \quad \bar{ou}$ .

## B. Consonanten.

$\text{ṣ} \quad \text{ṣ} \quad \text{ṣ} \quad \text{ṣ} \quad \text{ṣ} \quad \text{ṣ} \quad \text{ṣ}$   
 $\text{ṣ} \quad \text{ṣ} \quad \text{ṣ} \quad \text{ṣ} \quad \text{ṣ} \quad \text{ṣ}$   
 $\text{ṣ} \quad \text{ṣ} \quad \text{ṣ} \quad \text{ṣ} \quad \text{ṣ} \quad \text{ṣ} \quad \text{ṣ}$   
 $\text{ṣ} \quad \text{ṣ} \quad \text{ṣ} \quad \text{ṣ} \quad \text{ṣ} \quad \text{ṣ}$   
 $\text{ṣ} \quad \text{ṣ} \quad \text{ṣ} \quad \text{ṣ} \quad \text{ṣ} \quad \text{ṣ}$

## A. Vocale.

1. Einfache Vocale:  $a \quad \bar{a} \quad i \quad \bar{i} \quad u \quad \bar{u} \quad e \quad \bar{e} \quad o \quad \bar{o} \quad (\bar{o}) \quad \bar{a} \quad (\bar{o}) \quad \bar{a}$ .
2. Echte Diphthonge:  $ae \quad (\bar{ae}) \quad ai \quad \bar{ai} \quad au \quad (\bar{au}) \quad \bar{eu} \quad \bar{au}$ .
3. Umlaut-Diphthonge:  $ai \quad \bar{ai} \quad ui \quad \bar{ui} \quad ei \quad \bar{ei} \quad au \quad \bar{au} \quad \bar{iu} \quad \bar{ou} \quad \bar{ai} \quad (\bar{ai})$   
 $\bar{ai} \quad (\bar{ai}) \quad \bar{au}$ .

## B. Consonanten.

$k \quad g \quad x \quad \bar{x} \quad q \quad h \quad \gamma \quad \bar{h}$   
 $\bar{c} \quad (\bar{t}) \quad \bar{g} \quad (\bar{d}) \quad \bar{s} \quad \bar{h} \quad \bar{z} \quad \bar{a}$   
 $\bar{t} \quad \bar{d} \quad \bar{s} \quad \bar{s} \quad \bar{z} \quad \bar{n}$   
 $\bar{p} \quad \bar{b} \quad \bar{f} \quad \bar{v} \quad \bar{m}$   
 $\bar{j} \quad \bar{w} \quad \bar{r} \quad \bar{r}$

Im Anschluss an die Betrachtung der Zend-Schrift und ihrer Transcription sei es mir gestattet, einige Bemerkungen über die Transcription der asiatischen Schriftsysteme (Sanskrit, Zend und Armenisch) in BRUGMANN'S *Grundriss der vergleichenden Grammatik der indogermanischen Sprachen* hier niederzulegen.

BRUGMANN'S Transcription ist nicht genau und nicht consequent. Er transcribirt altind.  $\text{ṣ}$ ,  $\text{ṣ}$ , awest.  $\text{ṣ}$ ,  $\text{ṣ}$  mit  $c$ ,  $j$ , dagegen die ihnen vollkommen entsprechenden armen.  $\bar{s}$ ,  $\bar{z}$  mit  $\bar{c}$ ,  $\bar{j}$ , während er  $c$ ,  $\bar{j}$  für armen.  $\bar{s}$ ,  $\bar{z}$  anwendet. Dass armen.  $\bar{c} = \bar{c}$  und  $\bar{j} = \bar{c}$ , soviel wie

*thā* (d. i. *th* + *ā*), *thā* (d. i. *th* + *a*) bedeuten, ist ganz unrichtig; *z*, die Aspirate von *ṣ*, ist *tsh*, d. i. *tṣ* (*ṣ*) + *h* und *ḡ*, die Aspirate von *ḡ*, ist *tsh*, d. i. *tṣ* (*ḡ*) + *h*. Die altindischen ‚aspirirten tonlosen Verschlusslaute‘ (च, छ, ट, ठ, ड) bezeichnet BRUGMANN durch *kh*, *ch*, *th*, *ṭh*, *ph*; dagegen die armenischen *q*, *p*, *ḡ*, welche er ‚aspirirte Tenues‘ nennt, durch *k*, *t*, *p*. Armen. *k* ist ihm *x* (mir ist es *χ*), ein ‚tiefgutturales *ch*‘. Nach meiner Meinung ist *k* = neup. *خ* (mit *معدوله*), awest. *𐬕* (= Pahl. *𐭪*) und *ḡ* = neup. *ج* (mit *معدوله*), awest. *𐬚* (= Pahl. *𐭪*).

Ueber die altindischen Laute, welche in च, छ, ठ, ड stecken, bemerkt BRUGMANN: ‚Die Palatalen *c*, *ch*, *j*, *jh* spricht man gewöhnlich wie die (zusammengesetzten) *tach*-Laute, z. B. die Anfangslaute von *ca* ‚und‘ und *janas* ‚Geschöpf‘, wie die Anfangslaute der italienischen *cento* und *gente*, oder diejenigen der englischen *church* und *judge*. Es waren aber einfache Laute, ähnlich unserem *k* und *g* vor palatalen Vocalen, z. B. in *Kind*, *Gift*.‘

Beiläufig bemerke ich, dass BRUGMANN die in den armenischen Zeichen *ṣ*, *z*, *ḡ*, *ṣ*, *ḡ*, *ṣ* steckenden Laute, die man ‚wie *tā*, *thā*, *dā*, *tā*, *thā*, *dā* sprechen soll‘, ‚Affricatae‘ nennt, welche Bezeichnung, gegenüber der oben für die indischen Palatalen angewendeten, nur zu einer Confusion führen kann.

Dass nun die in den indischen Zeichen च, छ, ठ, ड steckenden Laute nicht einfache Laute sind (sie waren es in der Ursprache, aber nicht mehr im Arischen, d. i. im Indo-Iranischen), dies beweist schon der Umstand, dass च im Auslaute nicht stehen darf, was ihm, falls es ein einfacher Laut wäre, gestattet sein müsste. Ferner, wenn च die Geltung des *k* in *Kind* hätte, dann müsste man ihm das verwandte *k* assimiliren und für *wāk-ā* = *wācā* (वाच) sagen können. Im Gegentheil sagt man *wāk-ā*, *prthag-jana*, aber für *tat-ā* = *tacā* (तच), für *tad-gajati* = *taḡḡajati* (तज्जयति), was man nicht sagen könnte, wenn nicht च = *tā*, छ = *dā* mit *t*, *d*, den ersten Bestandtheilen der Lautgruppen *tā*, *dā* lautverwandt wären.

Nach meiner Ansicht sind altind. च, छ, ठ, ड echte Consonanten-Diphthonge, beziehungsweise Triphthonge, und phonetisch als *tā*, *tsh*, *dā*, *dth* zu schreiben.



Vom Visarga sagt BAUMANN: *ḥ* (Visarga) ist unser *h*.<sup>1</sup> Und von *ḥ* bemerkt er: „*ḥ* spricht man wie unser *h*; doch war es ein tönender Laut, dessen Charakter zweifelhaft ist.“<sup>2</sup> Dann heisst es weiter vom zendischen *ḥ*: „*ḥ* ist unser *h* (nicht = altind. *h*, d. i. *ḥ*).“

Nach meinem Dafürhalten sind *ḥ* und *ḥ* der Aussprache nach (nicht dem Ursprunge nach) vollkommen gleich; sie entsprechen unserem *h*. Dagegen ist der Visarga das stumme *h* der Slaven. Dieses *h* klingt wie das neupersische *h* in *hā*, *hā*, oder beinahe wie ein schwach gesprochenes arabisches *ḥ*. Man hört stets den ihm vorangehenden Vocal nachklingen, also *देवः* wie *dēvaḥḥ*, *कविः* wie *kaviḥḥ*, *भानुः* wie *bhānuḥḥ*.

Ich möchte daher für das Altindische und das Armenische das nachfolgende Transcriptionssystem vorschlagen:

### I. Altindisch.

*a a i i u u r r l l s ai s au a ā i ī a ā ṛ ṛ ā ā ā k kh g gh  
ñ ṣ (ṭṣ) ḍh (ṭṣh) ḡ (ḍḡ) ḡh (ḍḡh) ṣ ṭ ṭh ḍ ḍh n p ph  
b bh m j r l w ś ṣ ḥ ḥ.*

Ich schreibe daher: *āśus*, *swādījāsam*, *wīṣati*, *dyōtīrī*, *pūṣas*,  
*śakṣī* *bṛhātī*, *nṛṣṭā*, *pāṣyam*.

### II. Armenisch.<sup>3</sup>

*a i u o ə ē j w ea aj oj an iu r (r) ṛ (r) l (l) λ (q) n m k t  
p g d b ḡ th ph ṭṣ ṭṣh ḍḡ ts ṭṣh ḍḡ ḡ ḡ ḡ ḡ h (d), ḡ (ḡ).*

Daher: *արդաւայ trdatah*, *մարդոյ mardoh*, *ամենայն amenajn*,  
*զոյր զ'ոյր*, *հիսուն hiṣun* (BAUMANN'S *yisun* ist mir unverständlich),  
*հայր hajr*.

<sup>1</sup> Wenn man weiss, dass *ḥ* ein tönendes *h* ist und dass es das Residuum des Aspirations-Processes von *gh*, *ḡh*, *dh*, *ṭh* darstellt, dann ist sein Charakter gar nicht zweifelhaft.

<sup>2</sup> Ich gebe die Zeichen in derselben Reihenfolge, wie sie sich bei BAUMANN S. 37 finden. Als Verfasser einer *Vergleichenden Grammatik* ist man nicht gezwungen, sich an das Transcriptions-System eines Specialforschers zu halten, im Gegentheil ist man verpflichtet, ein für alle Sprachen, die der lateinischen Schrift sich nicht bedienen, geltendes einheitliches Transcriptions-System durchzuführen. Es berührt einen höchst sonderbar, wenn man erfährt, *c* sei im Sanskrit und in der Awestasprache wie *h*; im Armenischen dagegen wie *ts* auszusprechen.

WARUM BRIDMANN an Stelle der armenischen *ay, y* — *ai, ei* schreibt und die in der Orthographie begründete Schreibweise absichtlich meidet, vermag ich nicht zu entziffern.

Das, was BRIDMANN, S. 26, Anmerkung, über den Charakter der altpersischen Keilschrift bietet, ist verworren und theilweise unrichtig; er scheint darnach die altpersischen Keilschriften sich nie angesehen zu haben.

Die altpersische Keilschrift war ursprünglich eine Silbenschrift, sie ist aber auf dem Wege zur Lautschrift und zwar zur unreinen Lautschrift mit inhärirendem *a* (gleich der indischen),<sup>1</sup> sich zu entwickeln. Man findet daher in ihr alle drei Systeme, nämlich jenes der Silbenschrift, jenes des Uebergangsstadiums von der Silbenschrift zur Lautschrift, und jenes der Lautschrift vereinigt.<sup>2</sup> Dem ersteren System gehören die Zeichen für *d* ( $\overline{\Pi}$  vor *a*,  $\overline{\Xi}$  vor *i*,  $\overline{\text{E}}$  vor *u*) und *m* ( $\text{>}\overline{\Pi}$  vor *a*,  $\overline{\text{I}}$  vor *i*,  $\overline{\text{E}}$  vor *u*), welche eigentlich *da, di, du, ma, mi, mu* sind, an. Dem Uebergangsstadium von der Silbenschrift zur Lautschrift (zwei verschiedene Zeichen besitzend) gehören an: *t* ( $\overline{\text{E}}$  vor *a* und *i*,  $\overline{\Pi}$  vor *u*), *s* ( $\overline{\text{Z}}$  vor *a* und *i*,  $\overline{\text{Z}}$  vor *u*), *c* ( $\overline{\text{E}}$  vor *a* und *i*,  $\text{>}\overline{\text{Z}}$  vor *u*) *w* ( $\text{>}\overline{\text{I}}$  vor *a* und *u*,  $\overline{\Pi}$  vor *i*). Zweifelhafte (ob der ersten oder der zweiten Reihe angehörend) sind *k* ( $\overline{\text{I}}$  vor *a*,  $\overline{\text{I}}$  vor *u*; das Zeichen vor *i* ist nicht

<sup>1</sup> Auch die indische Schrift war ursprünglich eine Silbenschrift oder richtiger indifferenten Consonantenschrift und trägt in Betreff der inneren Form ihren semitischen Ursprung noch deutlich an sich. Da die Anbringung der Vokalzeichen oberhalb und unterhalb der Consonantenzeichen in der indischen Schrift und in den Schriften der Semiten (vgl. die Vocalisation der Araber und der Hebräer, und zwar sowohl die gewöhnliche als auch die von S. PINCUS entdeckte) eine gewisse Uebereinstimmung zeigt, so scheint es, als ob schon die altsemitische Schrift zwar nicht auf Denkmälern, aber im täglichen Verkehr, besonders im Gebrauche der Kaufleute, Punkte oder Striche bald oberhalb bald unterhalb der Consonantenzeichen zur näheren Bezeichnung der Vocale besessen hätte. In der indischen Schrift mussten gleich bei ihrer Einführung die Zeichen für die Vocale in Anwendung treten, da der Vocal im Indischen eine ganz andere Bedeutung hat als in den semitischen Sprachen. Dabei blieb jener Vocal, der am häufigsten vorkommt, nämlich *a*, gleichwie in der altpersischen Keilschrift, unbeschriftet.

<sup>2</sup> Dasselbe ist auch innerhalb der ägyptischen Hieroglyphen-Schrift der Fall.

vorhanden),  $g$  ( $\langle \Pi \rangle$  vor  $a$ ,  $\langle \Xi \rangle$  vor  $u$ ; das Zeichen vor  $i$  fehlt),  
 $z$  ( $\neg \langle \rangle$  vor  $a$ ,  $\neg \langle \Xi \rangle$  vor  $i$ ; das Zeichen vor  $u$  ist nicht vorhanden).

Dem System der reinen Lautschrift gehören an:  $\vartheta$  ( $\langle \langle \rangle \rangle$ ),  $p$  ( $\langle \langle \rangle \rangle$ ),  $b$  ( $\langle \langle \rangle \rangle$ ),  $j$  ( $\langle \langle \rangle \rangle$ ),  $s$  ( $\langle \langle \rangle \rangle$ ),  $\delta$  ( $\langle \langle \rangle \rangle$ ) und wahrscheinlich auch  $z$  ( $\langle \langle \rangle \rangle$ ),  $h$  ( $\langle \langle \rangle \rangle$ ). Zweifelhaft, ob dem System der Lautschrift, oder jenem des Uebergangsstadiums von der Silbenschrift zur Lautschrift angehörend, ist  $c$  ( $ti$ ), von welchem sich das Zeichen  $\langle \langle \rangle \rangle$  bloß vor  $a$  und  $i$  nachweisen lässt.

Ganz zweifelhaft, welchem der drei Systeme angehörend, sind  $x$  ( $\langle \langle \rangle \rangle$ ) und  $f$  ( $\langle \langle \rangle \rangle$ ), welche bloß vor  $a$  nachgewiesen werden können.

Die Schwierigkeit, welche dem exacten Lesen der altpersischen Keilschriften sich entgegenstellt, besteht nicht bloß darin, dass der vocallose und der mit dem Vocal  $a$  verbundene Consonant ganz gleich bezeichnet erscheinen, sondern auch in dem Umstande, dass ausser bei  $d$  und  $m$  die einfachen Vocale  $i$  und  $u$  und die mit ihnen verwandten Diphthonge  $ai$ ,  $au$  von einander nicht geschieden werden. Darnach sind zwar  $di$ ,  $du$ ,  $mi$ ,  $mu$  von  $dai$ ,  $dau$ ,  $mai$ ,  $mau$  geschieden, nicht aber  $ti$  und  $tai$  (wohl aber  $tu$  und  $tau$ ),  $ni$  und  $nai$  (wohl aber  $nu$  und  $nuu$ ), noch weniger  $si$ ,  $su$  und  $sai$ ,  $sau$ ,  $si$ ,  $su$  und  $sai$ ,  $sau$ . Daher kann HUMWRZ sowohl *humawarza*, als auch ebenso gut *haumawarza* gelesen werden (letzteres ist deswegen richtiger, weil *hu* sonst im Anlaute als *u* erscheint), NDITBIR *naditabira* oder *naditabaira*, JUTIJA *jutija* oder *jutaija* oder *jautija* oder *jautaija* u. s. w. Ganz unrichtig ist die Bemerkung BRUGMANN'S: „So kann denn z. B. mit  $ma + a$  ( $mā$ ), sowohl  $mā$  als  $ma$ <sup>1</sup> gemeint sein“, die wohl nur auf einem argen Missverständniß beruhen kann.

<sup>1</sup>  $ma$  kann nur entweder  $ma$  oder  $u$  sein.



## Ku Yen-wu's Dissertation über das Lautwesen.

Von

Dr. A. von Rosthorn.

(Mit einer Reimtafel.)

Ku Yen-wu (顧炎武), alias Ting-lin (亭林), war 1613 im Kunshan (崑山) District, Präfectur Suchow, geboren und starb im Jahre 1682.<sup>1</sup> Er war einer der hervorragendsten Kenner und Schriftsteller auf dem Gebiete der chinesischen Sprachgeschichte. Sein Hauptwerk erschien im Jahre 1643 unter dem Titel 'Yin hsüo wu shu' (音學五書), 'Fünf Bücher zur Lautforschung'. Einige Nachträge, wie das 'Yün pu chêng' (韻補正), sind in seinen nachgelassenen Schriften, 'Ting lin i shu' (亭林遺書), enthalten.

Die genannten 'Fünf Bücher zur Lautforschung' sind folgenden Inhalts:

1. Yin lun (音論), 'Dissertation über das Lautwesen', 1 Heft;
2. Shih pên yin (詩本音), 'Die ursprünglichen Lautwerthe im Shih', 10 Hefte;
3. I yin (易音), 'Die Lautwerthe des I', 3 Hefte;
4. Tang yün chêng (唐韻正), 'Die Reime der T'ang Dynastie wiederhergestellt', 20 Hefte, und
5. Ku yin piao (古音表), 'Uebersicht der alten Laute', 2 Hefte.

Die Sammlung ist eine wahre Fundgrube für den Sprachhistoriker und harret, wie so manches andere Werk der einheimischen Literatur, einer besseren Würdigung und eingehenderen Beachtung,

<sup>1</sup> WATTES, *Essays on the Chinese Language*, p. 86.

als ihr bisher zu Theil geworden ist. Im Folgenden sei mit dem Yin lun ein Anfang gemacht.

In einer höchst interessanten Einleitung in der Form eines Schreibens an einen gewissen Li Tzu-té (李子德) beklagt sich der Autor über die unverantwortlichen Aenderungen, welche man aus Unkenntniß der alten Lautwerthe in den alten Texten vorgenommen, um die Reime der jeweiligen Aussprache anzupassen. Wenn es z. B. Shu (Cap. Hung fan) hieß

### 無偏無頗 遵王之義

was Legge übersetzt:

Without deflection, without unyeness,  
Pursue the Royal righteousness;<sup>1</sup>

so glaubte man den Reim dadurch herzustellen, dass man das Zeichen 頗 *p'o* durch das Synonym 陂 *p'i* ersetzte, welches zu 義 *i* besser zu passen schien. Nun war aber der alte Lautwerth von 義 nicht *i* sondern *ngo*, was wohl mit *p'o*, aber nicht mit *p'i* reimt. Und ähnlicher Beispiele führt Ku noch eine ganze Reihe an. Der Unfug der Textverstümmelung nahm in der Periode K'siyuan (713—741) der Tang Dynastie seinen Anfang und ist deshalb beklagenswerth, weil die alten Texte in vielen Fällen nicht mehr herzustellen sind und die Lautforschung dadurch ausserordentlich erschwert wird.

Unser Autor schliesst sich der Ansicht an, welche vor ihm von Ch'én Ti (陳第) vertreten worden war, dass die Wörter in der alten Poesie immer in ihren ursprünglichen Lautwerthen (本音) zu nehmen seien und sich nicht den Reimen anpassen (非叶韻).<sup>2</sup> Unter den Beispielen sei nur eines erwähnt, um den Manen des verstorbenen TERRIEN DE LACOUPERIE einen Tribut zu zollen. Das Zeichen 能, jetzt *nêng* gelesen, findet sich als Reim zu 臺 *t'ai* und ist im Kuang yün in der Reimklasse 哈 *t'ai* angeführt. Da es unzweifelhaft das Phoneticum von 熊 ist, so mag der Name des Kaisers Huang-ti in der That einmal *Nai* gelesen worden sein. Damit will

<sup>1</sup> Legge, *Chinese Classics*, p. 251.

<sup>2</sup> WATSON, *Essays*, p. 23.

indessen nicht gesagt sein, dass die Identificirung dieses Patriarchen mit dem König Nakhunte von Elam gut zu heißen ist.<sup>1</sup>

Die Reconstruction der alten Lautwerthe war die Aufgabe, welche Ku Yen-wu sich stellte. Er ging dabei ganz in derselben Weise vor, wie die moderne Philologie es that, indem er den Lautwandel zeitlich rückwärts verfolgend erst die Reime der Tang Dynastie wiederherstellte und von diesen ausgehend die Lautwerthe im Shih und I untersuchte. Die kritische Methode, verbunden mit der ungewöhnlichen Sachkenntniss, welche die Schriften unseres Autors bekunden, verleihen ihnen jenen hohen Werth für die Sprachgeschichte, auf welchen ich bereits hingewiesen habe.

Das Yin lun ist gleichsam eine Einleitung zu den anderen, mehr encyclopädischen Werken der Sammlung und erörtert die allgemeinen Grundbegriffe und Principien, welche sich aus der Vergleichung der Thatsachen und der Kritik der einschlägigen Literatur für den Autor ergeben haben. Das Buch zerfällt in drei Abschnitte. Der erste Abschnitt enthält eine vergleichende Uebersicht der ältesten phonetischen Wörterbücher; der zweite ist vorwiegend der Besprechung der Töne gewidmet, und der dritte Abschnitt handelt von der phonetischen Transcription.

In der modernen Sprache bedeutet 聲 *shēng* entweder a) jedweden Laut, ohne Rücksicht auf dessen Verwendung zu Zwecken der Mittheilung, oder b) den eigenthümlichen Tonfall, welcher in isolirenden Sprachen der Silbe als Träger einer bestimmten Bedeutung zukommt. 音 *yīn* dagegen ist ein Sprachlaut oder Lautcomplex, ohne Rücksicht auf Betonung und Sinn, welche ihn erst zum Worte machen. 韻 *yùn* endlich ist die tontragende Silbe, das phonetische Aequivalent eines Wortes oder Schriftzeichens; wird aber auch in der engeren Bedeutung von Reim gebraucht. Die Reimendung an einem einsilbigen Worte begreift den vocalischen Inlaut mit oder ohne consonantischem Anlaut und behaftet mit einem bestimmten Tonfall in sich.

<sup>1</sup> THOMAS DE LA COCQUE, *Western origin of the Early Chinese Civilization*, pp. 320 f.



Ku weist nach, dass der Ausdruck *yün* sich in dieser Bedeutung bei den Schriftstellern der Han und Wei Perioden nicht findet, sondern erst in der Ch'in Periode oder noch später aufkam. Der erste, der ihn gebrauchte, soll Lu Chi (陸機) gewesen sein, welcher 261 bis 303 lebte.<sup>1</sup> Die Alten bezeichneten mit *yün* das, was wir jetzt unter *yün* verstehen, das phonetische Äquivalent eines Wortes (聲成文謂之音).

Einen ähnlichen Bedeutungswandel erfuhr das Zeichen 文 *wén*, welches bis zur Ch'in Periode die allgemeine Bezeichnung für das geschriebene Wort war und noch einen Hinweis darauf enthält, dass die älteste Schrift eine Bilderschrift war. Als dann im 2. und 3. Jahrh. v. Chr. die Ku wán Schrift durch die Hsiao chuan und Li shu ersetzt wurde, ging der bildliche Charakter der Schrift verloren, die graphischen Symbole wurden fortan als 字 *zì* bezeichnet und *wén* nahm die Bedeutung einer literarischen Composition an.

Die Erkenntnis und Beschreibung der vier Tonclassen wird Gelehrten des 5. Jahrh. zugeschrieben, insbesondere Chou Yü (周顒) und Shén Yo (沈約),<sup>2</sup> deren Werke uns nicht erhalten sind; allein es ist wahrscheinlich, dass dieselben schon früher, und zwar in jener Periode bekannt wurden, als die indischen Missionäre die buddhistischen Bücher übersetzten und zu diesem Behufe ein phonetisches Transcriptionssystem einführten. Der Beginn dieser Thätigkeit lässt sich zeitlich nicht genau feststellen, doch scheint sie zu dem Studium des Lautwesens den ersten Anstoß gegeben zu haben.

Als das erste phonetisch (nach Reimen) geordnete Wörterbuch gilt das Ch'ie yün (切韻) des Lu Fa-yen (陸法言), welches 601 veröffentlicht wurde.<sup>3</sup> Ihm folgte im Jahre 751 das T'ang yün (唐韻) des Sun Mien (孫愐).<sup>4</sup> In der Periode Yünghai (984—987) der Sung-Dynastie endlich erschien das Kuang yün (廣韻).

<sup>1</sup> WATERS, *Essays*, p. 41.

<sup>2</sup> *Ib.* p. 42.

<sup>3</sup> *Ib.* p. 43.

<sup>4</sup> *Ib.* p. 50.

welches uns in einer Ausgabe von 1008 erhalten ist,<sup>1</sup> das älteste phonetische Wörterbuch, welches wir kennen.

Aus den Traditionen über die verlorenen Werke der Sui und Tang Perioden, welche Ku gesammelt hat, ergibt sich, dass das Kuang yün bloss eine neue Auflage des Tang yün war und dieses sich kaum wesentlich vom Ch'ie yün unterschieden haben dürfte. Jedenfalls ist die Anordnung und das ihr zu Grunde liegende phonetische System unverändert geblieben und auch die Aussprache scheint nicht die der Sung, sondern jene der Tang Dynastie zu sein.

Für die Kenntniss der alten Auslaute also ist das Kuang yün unsere älteste Quelle und gibt uns die Auslaute (und Töne) der Tang-Dynastie. Diese sind in der ersten Rubrik der angehängten Tafel wiedergegeben. Im Original sind sie jedoch einfach im vorticalen Sinne in der Reihenfolge der vier Töne aufgezählt, und für die Anordnung der zusammengehörigen Reime in horizontalen Columnen, nach dem Muster des Yün fu t'ung piao (韻府通表) in CHAG-CHANG'S *Concise K'anghi* bin ich selbst verantwortlich.

Das Kuang yün hat wie seine Vorgänger, das Ch'ie yün und das Tang yün, fünf Bände. Das p'ing shêng umfasst zwei Bände, jede der andern Tonclassen je einen Band. Die Reime, welche dem ersten Ton angehören, sind demgemäss in zwei Gruppen getheilt, welche als *shang* und *hai* bezeichnet sind, und die Zählung beginnt bei der zweiten Serie von neuem. Es ist naheliegend, an die moderne Spaltung des p'ing Tones in einen oberen und unteren zu denken; es zeigt sich jedoch bei näherer Betrachtung, dass nicht nur diese Vermuthung völlig grundlos, sondern ein innerer Eintheilungsgrund überhaupt nicht vorhanden ist. Man wird demnach Ku Recht geben, wenn er auf Grund beigebrachter Zeugnisse behauptet, dass die besagte Eintheilung eine rein äusserliche ist und nur darauf beruht, dass die Wörter der p'ing Classe eben doppelt so zahlreich waren wie die jeder anderen und deshalb in zwei Bänden untergebracht wurden. Dass der zweite Band mit einer neuen Zahlenserie beginnt, ist somit eine blosses Formsache.

<sup>1</sup> WATTEVA, *Essays*, p. 59.

Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl. 15, 24.

Das Kuang yün enthält 206 Reimendungen, und zwar 57 im ersten, 55 im zweiten, 60 im dritten und 34 im vierten Ton. Die auf unserer Tafel in eine Spalte zusammengezogenen Reime sind indessen schon im Kuang yün als vertauschbar (同用) bezeichnet und Ku zieht daraus den berechtigten Schluss, dass die Tafel der 206 Reimendungen aus einer viel früheren Periode, vielleicht von Shên Yo, übernommen sei und nur die Zusätze aus der T'ang Dynastie stammen. Wenn diese Ansicht richtig ist, so hätte es in dieser Periode nur mehr 115 verschiedene Reime gegeben.<sup>1</sup>

Die Vereinfachung des Auslautsystems macht in der nächsten Zeit noch weitere Fortschritte. Das nächste Werk, welches uns erhalten ist, ist das Li-pu yün lüo (禮部韻略),<sup>2</sup> welches nach Ku im Jahre 1037 erschien und dessen älteste uns bekannte Ausgabe das Datum 1162 trägt. Die Zahl und Anordnung der Reimendungen stimmt im Allgemeinen mit jener des Kuang yün überein. Im Einzelnen sind, wie aus der angehängten Tafel ersichtlich, einige Abweichungen zu verzeichnen. Im ersten Ton finden wir 殷 ersetzt durch 欣 und 桓 durch 歡. Diese Aenderungen waren bedingt durch den Usus, dass die Zunamen der Kaiser (御名) der regierenden Dynastie dem 'Tabu' unterworfen waren (避諱), d. h. ausser Gebrauch gesetzt wurden. Das erste der beiden Zeichen war im Namen Hsüan tsu's, des Vaters des Begründers der Dynastie, das zweite im Namen Ch'in tsung's enthalten.<sup>3</sup> Wir sehen ferner, dass die Reimgruppen 文 und 殷 (xu), welche im Kuang yün noch auseinandergehalten wurden, im Yün lüo in allen vier Tonclassen zusammenfallen. Die letzten drei Gruppen des Kuang yün endlich sind in dem späteren Werke in zwei Gruppen (xxix, xxx) vereinigt. Einige unwichtige Abänderungen übergehe ich, indem ich auf die Tafel verweise. Die 115 Reimgruppen, welche in der T'ang Dynastie thatsächlich noch

<sup>1</sup> 32 im p'ing, 31 im shang, 33 im ch'ü und 10 im ju shing.

<sup>2</sup> WATTNA, *Essays*, p. 61.

<sup>3</sup> Nicht nur diese Zeichen selbst waren ausser Gebrauch gesetzt, sondern auch alle Composita derselben. So fehlen im Yün lüo 29 Zeichen, in welchen 桓 vorkommt, 13 Zeichen mit 匡, dem Namen Tai tsu's, 20 Zeichen mit 構, dem Namen Kao tsung's, etc.



verschieden waren, sind in der Sung Periode auf 108 reducirt, die Fiction der 206 Reime jedoch auch im Yün lüo noch aufrecht erhalten. Die Reduction soll das Werk Ting Tu's (丁度) gewesen sein, gegen den Ku die Anklage grosser Ungenauigkeit und Willkür erhebt. Uebrigens war das Yün lüo bloss ein Compendium für den Gebrauch der Studierenden und enthält gegenüber den 26,124 Zeichen des Kuang yün nur 9,590 Zeichen, vermehrt um 2,655 in der Ausgabe Mao Huang's (毛晃). Ein umfassenderes Werk soll fast gleichzeitig (1039) von Ting Tu, Li Shu (李淑) u. A. unter dem Titel Chi yün (集韻) herausgegeben worden sein, ist uns aber nicht erhalten.<sup>1</sup>

Der Uebergang zu dem modernen Auslautsystem vollzog sich noch im Laufe der Sung Dynastie. Ueber die Fortschritte, welche man im 11. und 12. Jahrh. in der Behandlung der Lautlehre machte, sei auf die vortreffliche Darstellung von WATTENAU verwiesen. Der erste, der sich entschloss mit dem überlieferten System zu brechen, war Liu Yuan (劉淵) in seiner Ausgabe des Li pu yün lüo vom Jahre 1252.<sup>2</sup> Er war es, der durch die Elimination der Doppelformen in der alten Reimtafel das System von 107 Reimendungen gewann.<sup>3</sup> Durch diese zeitgemässe Aenderung verfallt er denn auch der tadelnden Kritik Ku Yen-wu's, dem es mehr um die Reconstruction des Lautwesens der Ch'in und Han Perioden zu thun ist, denn um eine getreue Wiedergabe der Laute der Sung.

Liu Yuan's Reimtafel wurde indessen zur allgemein gültigen und wurde auch von Huang Kung-shao (黃公紹) im Yün hui chü yao (韻會舉要) unverändert angenommen.<sup>4</sup> Dieses Wörterbuch erschien im Jahre 1292 und ist das dritte Werk, welches Ku zur Vergleichung heranzieht. In der That überblickt man in der Zusammenstellung der drei Tafeln, welche wir reproduciren, eine fast tausendjährige Geschichte der Auslaute, und diese sind, wie jeder

<sup>1</sup> WATTENAU, *Essays*, p. 60.

<sup>2</sup> *Ib.* p. 72.

<sup>3</sup> *Jé* 30 im 1., 2. und 3., 17 im 4. Tom.

<sup>4</sup> WATTENAU, *Essays*, p. 75.

weist, das schwierigste Capitel der chinesischen Lautgeschichte. Eine weitere Neuerung im Yün hui ist die, dass die Wörter in jeder Reimklasse nach den Anlauten, und zwar in der Reihenfolge des Sanskrit-Alphabets, angeordnet sind. Es werden 36 (consonantische) Anlaute unterschieden. Diese Anordnung soll von Wu Yü (吳械) in seinem Yün pu (韻補) zuerst angewendet worden sein (12. Jahrh.).<sup>1</sup>

Vergleicht man die Reimtafel des Yün hui mit dem modernen System, etwa mit dem Index des P'ei wén yün fu (佩文韻府) von 1711 oder mit CHALKERS' *Concise K'anghi*, so ergibt sich, dass das letztere nur um einen Reim weniger, also 106 Reime hat. Der zweite Ton der Gruppe XIV fällt nämlich jetzt mit dem der Gruppe XV zusammen und wird durch das gemeinsame Zeichen 迴 ausgedrückt. Diese letzte Revision scheint bereits im Yün fu ch'ün yü (韻府羣玉) der Brüder Yin (陰) vorgenommen zu sein und die moderne Reimtafel somit in den Anfang des 14. Jahrh. zurückzu-gehen.

Wir gehen nun zum zweiten Abschnitt des Yin lun über. Der Verfasser kommt auf das Eingangs besprochene Thema zurück und plaidiert für die Ansicht Lu Té-ming's (陸德明), dass die Alten es mit ihren Reimen nicht sehr genau nahmen und man daher nicht vorsilig die Texte ändern sollte (古人韻緩不煩改字). Er begründet diese Hypothese damit, dass die älteste Poesie Volkspoesie war und zumeist mündlich überliefert und nicht aufgezeichnet wurde (多以風謠不專在竹帛). Als die Lieder dann aufgezeichnet wurden, konnte man auch nur die bildlichen Symbole und nicht die Laute wiedergeben. Bis gegen Ende der Han Dynastie hatte man kein phonetisches System der Lautbezeichnung. Im Shuo wén (說文, 121 u. Z.) sind die Lautwerthe noch durch Homonyme ausgedrückt. Dass diese primitiven Angaben mit den ausgebildeten Methoden späterer Zeiten nicht immer übereinstimmen konnten, ist leicht einzusehen. Die als fən ch'ie (反切) bezeichnete phonetische Transcription ist vom Westen (西域) nach China gekommen und kam in den Ch'ü und Liang Perioden (479—556) zu allgemeiner An-

<sup>1</sup> WATTSON, *Europe*, p. 49.

wendung. Reimwörterbücher nehmen mit dem Ch'ie yün des Lu Fa-yen ihren Anfang, und nun fing man an, Unterscheidungen zwischen Wörtern zu machen, welche gleichlautend waren, aber verschiedenen Reimclassen angehörten (音同韻異), wie 東, 冬 und 鍾 a. dgl.<sup>1</sup> Da man von der Ansicht ausging, dass man es im Shih mit lauter reinen Reimen zu thun habe, so wurden die Wörter, welche sich nicht in das System fügen wollten, entweder durch andere ersetzt, oder es wurden ihnen exceptionelle Lautwerthe (叶音) supponirt und die Zeichen in die betreffenden Reimclassen eingebracht. Dieser Process, welchen Wu Yü in seinem Mao shih pu yin (毛詩補音) auf die Spitze trieb, brachte es mit sich, dass ein und dasselbe Zeichen in allen möglichen Reimclassen zu finden war, nur nicht in seiner eigenen. Kurz, es wurde das Lautsystem der Tang und Sung Perioden mit seinem entwickelten Tonwesen und seinen feinen Unterscheidungen der Reimendungen zur Norm gemacht und die alte Sprache demselben adaptirt, und gegen diese Vergewaltigung erhebt Ku Einspruch. Er möchte in der alten Sprache nur 10 Reimgruppen unterscheiden, denen die Reime des Kuang yün ungefähr entsprechen wie folgt:

- i. 東 冬 鍾 江
- ii. 脂 之 微 佳 皆 灰 咍
- iii. 魚 虞 模 侯
- iv. 真 諄 臻 文 殷 元 魂 痕 寒 桓 刪 山 先 仙
- v. 蕭 宵 肴 豪 幽
- vi. 歌 戈
- vii. 陽 唐
- viii. 耕 清 青
- ix. 蒸 登
- x. 侵 覃 談 鹽 添 咸 銜 嚴

Die Wörter unter 支 wären zu vertheilen auf ii und vi, jene unter 麻 auf vi und iii, jene unter 庚 auf vii und viii, jene

<sup>1</sup> Siehe Reimtafel am Ende.



unter 尤 auf *u* und *v*. Wie man in den obigen 10 Gruppen gleichartiges geschieden, so habe man in den letzten vier Gruppen verschiedenartiges zusammengeworfen. Das war das Werk der Gelehrten der Sung und Ch'i Perioden (420—501) und deren Epigonen.

Es war dies, wie gesagt, der Anfang einer neuen Aera für die Lautforschung und Chou Yü und Shên Yo waren die Begründer der neuen Schule, auf welche Ku Yen-wu keineswegs gut zu sprechen ist. Das *fan ch'ie* System ermöglichte eine genauere Fixirung der Lautwerthe und die vier Tonclassen wurden Gegenstand der Bearbeitung. Die Unterscheidung der letzteren scheint in der Periode Yung-ming (483—493) begonnen zu haben und nahm unter den Dynastien der Liang und Ch'ên (6. Jahrh.) feste Gestalt an. Vor 502 wurden in Chiangtsao (Kiangnan) *ch'ü* und *ju* Wörter noch unterschiedslos gebraucht, bald nachher aber unterschieden. Nanking war zu dieser Zeit Sitz der Regierung und die Sprache von Kiangnan war denn auch für die Schriftsteller dieser Periode die massgebende. Es erfreuten sich hier aber die Oden und die poetische Prosa (辭賦) der Localdichter einer grösseren Pflege als die classische Literatur, und so trat der Unterschied zwischen dem modernen Dialect und der alten Sprache noch greller zu Tage.

Unser Autor leugnet nicht, dass auch in der alten Poesie gewisse Unterschiede in der Betonung existirt haben. Diese waren mit der Quantität (遲疾) und Tonhöhe (輕重) der Wörter im Satze von selbst gegeben. Daher finden wir auch, dass in der Regel *p'ing* mit *p'ing* (平), *tsü* mit *tsü* (仄) Wörtern reimen. Doch ist dies nicht streng durchgeföhrt und wir finden auch *shang* (上) Wörter *p'ing* Betonung, *ch'ü* (去) Wörter *p'ing* oder *shang* Betonung, *ju* (入) Wörter *p'ing*, *shang* oder *ch'ü* Betonung annehmen. Das hing von dem jeweiligen Rhythmus und der Modulation des Liedes ab (在歌者之抑揚高下而已). Die Alten nahmen es eben nicht sehr genau mit den Tönen; und wenn auch bei ihnen ein und dasselbe Wort bald in der einen, bald in der andern Betonung vorkommt, so hat man doch erst in neuerer Zeit alle diese Fälle codificirt und commentirt, bis man vor lauter Varianten den wahren

Lautwerth vergass, den Wald vor lauter Bäumen nicht sah (大道以多岐亡羊者也). Oder wie Ch'ên Ti sagt, wer glaubt, dass *p'ing* nur mit *p'ing*, *tsé* nur mit *tsé* reimen könne, der schiebt den Alten unsere eigene Pedanterie unter. Damit hat er wirklich den Nagel auf den Kopf getroffen (中肯綮).

Jeder Dialect hat seine Eigenthümlichkeiten in Bezug auf Quantität und Qualität der Sprachlaute. Die Einleitung zum Ch'ie yün sagt: In Wu und Ch'u (Süden) hebt man die hohen und hellen, in Yen und Chao (Norden) die tiefen und dumpferen Laute; in Ch'in und Lung (Nordwesten) wird der *ch'u* Ton zum *ju*, in Liang und I (Südwesten) gleicht der *p'ing* dem *ch'u*. Auch die Rede des Einzelnen fließt nicht gleichmäßig dahin, sondern Höhe und Tiefe, Länge und Kürze wechseln ab. Die tiefen und kurzen sind die *shang*, die *ch'u*, die *ju*; die hohen und langen die *p'ing* Wörter; bei noch gesteigerter Dehnung wird das Wort zweisilbig.<sup>1</sup>

Daher sprechen die Commentatoren oft von einer kurzen (疾) und einer gedehnten (徐) Aussprache; und in der Möglichkeit, ein Wort bald kurz bald lang auszusprechen, lag der Ursprung der lautlichen Differenzirung eines Wortes. Obgleich man in der Han Dynastie von den vier Tönen nichts wusste, finden sich doch schon Andeutungen einer solchen Differenzirung. Im Kungyang chuan, Chuang kung 28. haben wir ein Beispiel. Im Ch'un ch'u, heisst es dort, ist der Angreifende Feind, der Angegriffene Freund (伐者爲客伐者爲主). Ho Hsin's Commentar bemerkt dazu: Das erste *fa*, welches active Bedeutung hat (伐人者), wird lang gesprochen (長言); das zweite in passiver Bedeutung (見伐者) wird kurz gesprochen (短言). Beide Formen gehören dem Dialect von Ch'i an. Was der Commentar mit lang bezeichnet, entspricht dem heutigen *p'ing*, *shang* und *ch'u*; was er mit kurz bezeichnet, dem heutigen *ju*. Daher stehen auch die Wörter der ersten drei Classen in einem engeren Zusammenhang (通貫) mit einander, als mit den Wörtern

<sup>1</sup> So wird 茨 im Esh ya durch 蒺藜 (tribulus terrestris, Guus, Dict. 290) erklärt, 推 im Fang yue im Dialect von Ch'i = 終葵 gesezt. Die Etymologien scheinen mir zweifelhaft.



der vierten Classe. Und doch finden sich in der älteren Literatur noch Beispiele genug dafür, dass auch Wörter der letzten Classe solche der anderen Classen vertreten oder von ihnen vertreten werden. Erst in der Periode der Liu ch'ao (6. Jahrh.) wurde das Veranlass geregelter, das Reimwesen strenger; aber auch unter der Tang Dynastie waren Entlehnungen noch statthaft, und wenn im Kuang yün ein Wort unter drei oder vier Tonclassen verzeichnet ist, so will das nicht besagen, dass es thatsächlich so viele Lautwerthe besaß, sondern nur, dass es in der Poesie, je nach den Erfordernissen der Quantität und Höhe, so oder so angewendet werden konnte. Spätere Schriftsteller haben das übersehen und geglaubt, in den vier Tönen so diametrale Gegensätze wie Ost und West, so radicale Unterschiede wie Tag und Nacht sehen zu müssen (如東西之易向晝夜之異位而不相合也).

In der alten Volkpoesie war die Hauptsache das gesprochene Lautbild (主乎音者也); in der Kunstpoesie der Barden von Chiangtsao war die Hauptsache das geschriebene Wortbild (主乎文者也). Das Schriftzeichen ist fest und unveränderlich, aber die Laute sind einem beständigen Wandel unterworfen, denn sie leben nur im Munde des Sprechenden, im Augenblicke ihrer Articulation (不過喉舌之間疾徐之頃而已). Sie schmiegen sich der Melodie an, wie es dem Ohre gefällig (諸於音順於耳), bald *p'ing* bald *tsé*, je nachdem der Moment es erheischt. Es liegt in der Natur der Sache, dass ein Wort einer niederen Classe occasionell den Ton einer höheren Classe annehmen kann, aber nicht umgekehrt. Der *p'ing* Ton ist der längste, dann kommen *shang* und *ch'u*, und endlich *ju*, der kurz abbricht, ohne Nachklang (無餘音). Im Liede sind aber die langsam ausklingenden Wörter am besten verwendbar (凡歌者貴其有餘音), und daher werden die kurzen Auslaute mit Vorliebe in lange verwandelt. Im Shih findet sich auch eine geringe Zahl von *ju* Wörtern in Reimen, und zwar in sieben Fällen unter zehn gepaart mit Wörtern ihrer eigenen Tonclassen, in drei Fällen mit Wörtern der anderen drei Classen. Daraus ergibt sich einerseits, dass der *ju shêng* im Sprachbewusstsein der



Alten bereits vorhanden war, und andererseits, dass er unter Umständen in die anderen drei Tonarten übergehen konnte.

Ku greift die Anordnung der Reimwörterbücher an, welche den *p'ing* Endungen 東, 冬 etc. die *ju* Endungen 屋, 沃 etc. gegenüberstellen, als ob diese jenen entsprächen, und bezeichnet diese Anordnung als falsch. Die Entsprechung im *p'ing* Tone zu 屋 ist 烏, darum reimt es (bei verändertem Tone) mit Wörtern der Classe vii (虞, 遇),<sup>1</sup> aber nie mit Wörtern der Classe i (東, 董, 送); die Entsprechung zu 沃 ist 天, darum reimt es (bei verändertem Tone) mit Wörtern der Classe xz (藥),<sup>2</sup> aber nie mit Wörtern der Classe ii (冬, 腫, 宋). Ebenso, wenn ein Wort im *ju shêng* in einen anderen Ton übergeht, so nimmt es nie den Lautwerth derselben Reimclassen der Yün shu an. So wird 曷 im *ch'ü shêng* zu 害 (Classe ix) und nicht etwa zu 翰 (Classe xiv), wie die Variante bei Mencius einer Stelle des Shu:

時日害喪 für 時日曷喪<sup>3</sup>

beweist. Ebenso lautet 沒 (xii) im *ch'ü shêng* wie 妹 (xi), 燭 (ii) im *shang shêng* wie 主 (vii) u. s. w.

Die Fälle, in welchen ein *p'ing* in *ch'ü* übergeht (mit Bedeutungswechsel), wie 中 Mitte, 申 treffen, 行 gehen, 行 Wandel, oder wo ein *shang* in einen *ch'ü* übergeht, wie 語 sprechen, 語 mittheilen, 好 gut, 好 lieben, sind vollkommen analog den Fällen, in welchen ein *ch'ü* in einen *ju* übergeht, wie 惡 hasen, 惡 hassenswerth, 易 leicht, 易 verändern. Nun wird 惡 in Classe vii, 惡 in Classe xxi, 易 in Classe iv, 易 in Classe xxii eingereiht; 惡 und 易 erscheinen nun nicht mehr als Nebenformen von 惡 und 易, sondern als Modificationen von 唐 und 清. Ku hat Recht, der Widerspruch, den die erwähnte Anordnung enthält, liegt auf der Hand.

Der dritte Abschnitt beginnt mit einer Besprechung der *chuan chu* (轉注) oder übertragenen Zeichen. Es gibt bekanntlich eine Eintheilung der Schriftzeichen in sechs Classen, welche uralt zu sein

<sup>1</sup> Lemaire, *Chinoise Classique*, ix, p. 129.

<sup>2</sup> Ib. p. 177.

<sup>3</sup> Ib. ii, p. 4 und iii, p. 175.

scheint.<sup>1</sup> Nach Pan Ku, dem Historiker der ersten Han Dynastie, welcher im 1. Jahrh. u. Z. lebte, waren dieselben (citirt nach Ku) wie folgt:

1. *Hsiang hsing* (象形), Symbole von Objecten;
2. *Hsiang shih* (象事), Symbole von Zuständen;
3. *Hsiang i* (象意), Symbole von Ideen;
4. *Hsiang sheng* (象聲), Symbole von Lauten;
5. *Chia chie* (假借), entlehnte Zeichen, und
6. *Chuan chu* (轉注), übertragene Zeichen.

Man sieht, die Namen sind in dieser, ihrer alten Form wesentlich einfacher und weniger angothan irre zu führen, als in jener Form, in welcher sie sich in Tai Tung's (戴侗) *Lau shu ku* (六書故) und anderen modernen Abhandlungen finden.<sup>2</sup>

Yang Shên (楊慎)<sup>3</sup> äussert sich darüber wie folgt: Unter den sechs Classen stehen die Symbole für Objecte numerisch obenan, dann kommen die Symbole für Zustände, dann die Symbole für Ideen, dann die Symbole für Laute. Die *chia chie* sind Entlehnungen aus diesen vier Classen, die *chuan chu* Uebertragungen derselben (假借借此四者也轉注注此四者也). Die ersten vier Classen von Zeichen sind demnach die Grundformen, die letzten zwei Classen specielle Anwendungen derselben (四象以爲經假借轉注以爲緯). Die ersteren sind numerisch beschränkt, die letzteren unbeschränkt (四象之書有限假借轉注無窮). Der Unterschied zwischen den *chuan chu* und den *chia chie* wird von Lu Shên (陸深) folgendermassen charakterisirt: Die *chuan chu* sind Zeichen, welche ihren Lautwerth verändern, um auf ein anderes Wort übertragen zu werden (轉其音以注爲別字); die *chia chie* sind Zeichen, welche ohne ihren Lautwerth zu ändern für andere Bedeutungen entlehnt werden (不轉音而借爲別用). Daher werden die ersteren auch als *chuan sheng* (轉聲), die letzteren auch als *chie sheng* (借聲) bezeichnet. Chang You

<sup>1</sup> GABELLÉTT, *Chinesische Grammatik*, p. 47.

<sup>2</sup> Vgl. L. C. HOPKINS, *The six scripts*. 1881. Prefatory note.

<sup>3</sup> WATTEAU, *Essays*, p. 81.

(張有), der Verfasser des Fu ku pien (復古編),<sup>1</sup> paraphrasirt das Chou li<sup>2</sup> wie folgt: Die *chuan chu* sind Zeichen, welche ihre Aussprache verändern und im Sinne eines anderen Wortes gebraucht worden (展轉其聲注釋他字之用). Als Beispiele führt er an 少長 *shào cháng* für jung und alt, deren primäre Lautwerthe *shào* und *ch'ang*, und deren Grundbedeutungen ‚wenig‘ und ‚lang‘ sind. Man sieht, Horkins, der die Anschauung Tai Tung's u. a. vertritt, ist unnöthig scharf in seiner Kritik Schlegel's,<sup>3</sup> denn er hat einige der besten und namentlich die älteren Gewährsmänner durchaus gegen sich. Dass neue Schriftzeichen gebildet wurden, indem man die alten auf den Kopf stellte oder ihnen eine Drehung von 90 Graden gab, ist von vorne herein sehr unwahrscheinlich. Die dafür angeführten Beispiele halten auch nicht Stich. Ein beliebtes Beispiel ist 考, welches durch Umdrehung von 老 entstanden sein soll. Das Li pu yü liò bemerkt dazu: Der untere Theil von 老 ist 匕, 化 gesprochen; der untere Theil von 考 ist 丂, 巧 gesprochen. Beide Zeichen sind selbstständig entstanden und nicht etwa das eine aus dem anderen durch Umdrehung von 匕 in 丂 (各自成文非反匕爲丂也). Nach dem Shuo wén selbst ist 考 zusammengesetzt aus einer Kürzung von 老 als Sinn angehebendem Radical, und dem Phoneticum 丂; gehört also offenbar unter die *háiung shéng* und nicht unter die *chuan chu*.

Ku Yen-wu schliesst sich im Ganzen der älteren Auffassung an, nur mit der Beschränkung, dass in der alten Sprache die Lautwerthe überhaupt viel beweglicher waren und vor Allem die scharfe Unterscheidung der Töne nicht existirte, so dass ein Wort je nach dem Zusammenhang bald so, bald so lautete, ohne dass jeder Veränderung der Aussprache auch eine andere Bedeutung entsprochen hätte und umgekehrt. Auf diese Theorie haben wir oben bereits hingewiesen und wollen nicht länger dabei verweilen.

<sup>1</sup> WATTES, *Essays*, p. 65.

<sup>2</sup> Die Stelle im Chou li heisst: 轉注謂一字數義展轉注釋而後可通

<sup>3</sup> SCHLEGEL in *Notes and Queries on China and Japan*, 1899.



Zum Schlusse werden einige interessante Thatsachen über die Transcriptionsmethoden im Alterthum mitgetheilt. Dass die Sprache schon in früher Zeit in ausgeprägte Dialecte gespalten war, lehren uns die Literaturdenkmäler, wie das Ch'ün ch'in, welches den Dialect von Ch'i wiedergibt, und das Li sao, welches in der Sprache von Ch'u geschrieben ist. Schon zu Beginn der christlichen Aera schrieb Yang Hsiung (楊雄)<sup>1</sup> sein Fang yen (方言), eine Sammlung von Provinzialismen aus allen Theilen des Reiches. Es ist darin jedoch nur auf die idiomatischen Eigenthümlichkeiten, und nicht auf die lautlichen Unterschiede Rücksicht genommen. Als die ersten, welche den Versuch machten, die Lautwerthe zu fixiren, gelten Hsü Shên (許慎)<sup>2</sup> im Shuo wên (說文) und Liu Hsi (劉熙)<sup>3</sup> im Shih ming (釋名) im 1. und 2. Jahrh. u. Z. Aber ihre Methode der Lautbezeichnung war überaus primitiv: der Lautwerth eines Zeichens wurde durch ein Homonym, die Bedeutung durch ein Synonym ausgedrückt. Das erste Werk, in welchem eine phonetische Transcription in Anwendung kam, scheint das Eh ya yin i (爾雅音義) des Sun Yen (孫炎)<sup>4</sup> zu Ende der Han Periode (3. Jahrh.) gewesen zu sein. Das System war damals unter dem Namen fan yü (反語) bekannt. Das Zeichen fan war unter der Tang Dynastie dem 'Tabu' unterworfen und im T'ang yün ist dafür die Bezeichnung ch'ie (切) gebraucht. Sonst wurde wohl auch der Ausdruck niu 紐 'verbinden' in demselben Sinne wie fan gebraucht, oder dieses statt wie oben 翻 geschrieben. Nach der Periode Tali (766—779) kam das Wort fan wieder in allgemeine Verwendung und wir finden es in späteren Werken fast immer in der uns geläufigen Verbindung fan ch'ie (反切). Das Li pu yün lü definirt die beiden Zeichen wie folgt: Wenn Anlaut und Auslaut sich einander so anpassen, dass sie sich gegenseitig ergänzen, so heisst das fan; wenn zwei Wörter sich gegenseitig derart abschleifen, dass sie einen einzigen Laut bilden, so heisst das ch'ie (音韻展

<sup>1</sup> WATTES, *Kesaya*, p. 30.

<sup>2</sup> *Ib.* p. 33.

<sup>3</sup> *Ib.* p. 35.

<sup>4</sup> *Ib.* p. 39.

轉相協謂之反兩字相摩以成聲韻謂之切。  
In Wirklichkeit bezeichnen beide dasselbe (其實一也).

Das *fan ch'ie* System besteht in der Auflösung einer Silbe in zwei Bestandtheile, Anlaut und Auslaut, welche durch zwei gesonderte Zeichen ausgedrückt werden. Es gilt gewöhnlich als eine Erfindung, oder doch als ein Product des Einflusses indischer Missionäre in China. Ku glaubt jedoch schon im hohen Alterthum (vor der Han Periode) Spuren phonetischer Synthese zu entdecken. Die Entdeckung scheint zuerst von einem gewissen Shên Kua (沈括) der Sung Dynastie gemacht worden zu sein. Die beiden lautangebenden Zeichen wurden nach ihm zu einem Zeichen vereinigt (古語已有二聲合爲一字者) und er führt als Beispiele an: 不可 = 叵, 何不 = 盍, 如是 = 爾, 而已 = 而, 之乎 = 諸. Das letzte Beispiel ist im Chou li durch Parallelstellen belegt. Langsam gesprochen, heisst es, hätte es 之于 gelautet, schnell gesprochen 諸 (徐言之則爲之于疾言之則爲諸一也).

Solche Zeichen, welche die lautlichen Elemente, aus denen sie zusammengesetzt sind, graphisch zum Ausdruck bringen, wurden als *tsü fan* (自反, self-spelling) bezeichnet. Die Uebersetzer der buddhistischen Bücher machten bisweilen von dieser Methode Gebrauch, um einzelne Lautwerthe der Originale wiederzugeben. Sie nannten solche Zeichen *ch'ie shên* (切身), was dasselbe bedeutet, wie *tsü fan* (無字可當梵音者即用二字聚作一體謂之切身). Ku fügt noch folgende Beispiele hinzu: 矢引 = 矧, 女良 = 娘, 舍予 = 舒, 手延 = 撻, 目亡 = 盲, 目少 = 眇, 侃言 = 讕, 欠金 = 欵.

Dies führt uns zu einer Theorie der Wortschöpfung durch Contraction (慢聲爲二急聲爲一), welche Chêng Ch'iao (鄭樵),<sup>1</sup> ein namhafter Gelehrter des 12. Jahrh., vertrat und für welche er folgende Beispiele beibringt:

者焉 = 旃  
之矣 = 只

者與 = 諸  
蒺藜 = 茨

<sup>1</sup> WATTEW, *Essays*, p. 65.

瓠蘆 = 壺  
 丁寧 = 鉦  
 奈何 = 那  
 句濱 = 穀  
 明旌 = 銘  
 大祭 = 禘  
 菰蕪 = 須  
 窗籠 = 聰  
 卒便 = 倩  
 鵠鵠 = 鳩  
 蔽膝 = 鞞  
 扶淇 = 淮

鞠窮 = 苟  
 僻倪 = 陣  
 和同 = 降  
 邾婁 = 鄒  
 終葵 = 椎  
 不律 = 筆  
 子居 = 朱  
 蝸螭 = 鼃  
 令丁 = 鈴  
 癡蠶 = 瘞  
 側理 = 紙  
 後貌 = 獅

Ich glaubte dieses aus allen Zweigen der Literatur mit grosser Gelehrsamkeit zusammengetragene Beispielmateriel vollständig aufzählen zu sollen, um den Leser in Stand zu setzen an der Hand desselben die principiell wichtige Frage für sich selbst zu beantworten. Ich muss gestehen, dass mir die meisten der oben angeführten Fälle nicht beweiskräftig erscheinen. Nur ein paar Fälle, wie etwa 諸旃耳 und 只, möchten vielleicht durch Verschmelzung der entsprechenden Wörterpaare entstanden sein. Sie sind aus Formwörtern zusammengesetzt, welche die flüchtigeren und meist unbetonnten Elemente der Rede sind, und modernen Contractionen wie 俺 aus 我門, 您 aus 你門, 俗 aus 早晚 gleichzusetzen. Verschleifungen dieser Art sind jedoch sehr wenig zahlreich und durchwegs dialectisch. Eine grössere Rolle in der Sprachgeschichte kann ich dieser Art Wortgenese jedenfalls nicht beimessen.



廣韻				韻略				韻會				表韻府序通
平	上	去	入	平	上	去	入	平	上	去	入	
東	董	送	屋	東	董	送	屋	東	董	送	屋	I
冬鍾	腫	宋用	沃燭	冬鍾	腫	宋用	沃燭	冬	腫	宋	沃	II
江	講	絳	覺	江	講	絳	覺	江	講	絳	覺	III
支脂之	紙旨止	寘至志		支脂之	紙旨止	寘至志		支	紙	寘		IV
微	尾	未		微	尾	未		微	尾	未		V
魚	語	御		魚	語	御		魚	語	御		VI
虞模	麌姥	遇暮		虞模	麌姥	遇暮		虞	麌	遇		VII
齊	霽	霽祭		齊	霽	霽祭		齊	霽	霽		VIII
佳	蟹駭	泰卦怪夬		佳	蟹駭	泰卦怪夬		佳	蟹	泰卦		IX
灰咍	脂海	隊代廢		灰咍	脂海	隊代廢		灰	脂	隊		X
眞諄臻	軫準	震稕	質術櫛	眞諄臻	軫準	震稕	質術櫛	眞	軫	震	質	XI
文殷	吻隱	問煥	物迄	文欣	吻隱	問煥	勿迄	文	吻	問	物	XII
元魂痕	阮混狠	願困恨	月沒	元魂痕	阮混狠	願困恨	月沒	元	阮	願	月	XIII
寒桓	旱緩	翰換	曷末	寒歡	旱緩	翰換	曷末	寒	旱	翰	曷	XIV
刪山	潛產	諫襪	黠轄	刪山	潛產	諫襪	黠轄	刪	潛	諫	黠	XV
先仙	銑獮	霰線	屑薛	先僊	銑獮	霰線	屑薛	先	銑	霰	屑	XVI
蕭宵	篠小	嘯笑		蕭宵	篠小	嘯笑		蕭	篠	嘯		XVII
肴	巧	效		爻	巧	效		肴	巧	效		XVIII
豪	皓	号		豪	皓	号		豪	皓	號		XIX
歌戈	哥果	箇過		歌戈	哥果	箇過		歌	哥	箇		XX
麻	馬	禡		麻	馬	禡		麻	馬	禡		XXI
陽唐	養蕩	漾宕	藥鐸	陽唐	養蕩	漾宕	藥鐸	陽	養	漾	藥	XXII
庚耕清	梗耿靜	敬諍勁	陌麥昔	庚耕清	梗耿靜	敬諍勁	陌麥昔	庚	梗	敬	陌	XXIII
青	迥	經	錫	青	迥	經	錫	青	迥		錫	XXIV
蒸登	拯等	證磴	職德	蒸登	拯等	證磴	職德	蒸	拯		職	XXV
尤侯幽	有厚黝	宥候幼		尤侯幽	有厚黝	宥候幼		尤	有	宥		XXVI
侵	寢	沁	緝	侵	寢	沁	緝	侵	寢	沁	緝	XXVII
覃談	感敢	勘闞	合盍	覃談	感敢	勘闞	合盍	覃	感	勘	合	XXVIII
鹽添咸	琰忝儼	豔忝嚴	葉帖洽	鹽添嚴	琰忝广	豔忝嚴	治狎乏	鹽	琰	豔	葉	XXIX
銜嚴凡	檻檻范	陷鑑梵	狎業乏	咸銜凡	檻檻范	陷鑑梵		咸	檻	陷	洽	XXX
57	55	60	34	57	55	60	34	30	30	30	17	
206				206				107				





## Anzeigen.

---

P. DEUSSEN, *Allgemeine Geschichte der Philosophie mit besonderer Berücksichtigung der Religionen*, 1. Band, 1. Abtheilung: „Allgemeine Einleitung und Philosophie des Veda bis auf die Upanishads.“ Leipzig 1894.

Das vorliegende Werk ist ohne Widerrede die bedeutendste Arbeit, die auf dem Gebiete der ältesten Epoche der indischen Philosophie, als sich auf dem Hintergrunde von Mythologie und Religion langsam und mühsam die philosophischen Grundbegriffe lösten, publicirt wurde.

Zum ersten Male wird hier der Versuch gemacht in die für uns noch immer chaotisch durcheinander liegende Masse von Göttergestalten der Brāhmanas eine historische Ordnung zu bringen und Prajapati, Brāhman und Ātman als Repräsentanten von drei zeitlich und genetisch aneinander folgenden Etappen des sich mehr und mehr vergeistigenden Denkens zu fassen. Ob der Philosoph des 19. Jahrhunderts in seinem Bedürfniss nach Klarheit und logischer Entwicklung auch in Perioden, in denen dieselben nicht in adaequater Masse vorhanden waren, manchmal nicht zu weit gegangen ist, muss weiterer Forschung überlassen bleiben; macht er doch selbst (pp. 202, 258) darauf aufmerksam, dass Brāhman gelegentlich auch vor Prajapati stehe.

Auf eine ganze Reihe von Begriffen und Anschauungen der vedischen Epoche fällt durch die scharfsinnigen Untersuchungen des



Verfassers neues Licht. So fasst er in für mich durchaus überzeugender Weise *tapas* ursprünglich als ‚Bruthitze‘<sup>1</sup> (p. 182), womit die kosmogonische Ansicht von dem Weltei sehr gut stimmt;<sup>2</sup> *gandharva* ist der Regenbogen (p. 253),<sup>3</sup> eine Auffassung, die, wie mir scheint, mit der Rolle, die dieses Wesen bei den Hochzeitsgebräuchen spielt, wo es der Ueberbringer des von Soma gelieferten Keimes ist (d. *Zeitschr.* vi, 175), im Einklange steht; *ucchishṭa* (das was zuletzt übrig bleibt, p. 306) und *akambha* (Stütze, p. 310) sind Aequivalente für das KAST'sche Ding an sich; auch die vom Verfasser vorgeschlagene Interpretation von Rv. ix, 112 (p. 97), sowie der von ihm postulierte Zusammenhang der Hymnen ii, 12 und x, 121 (p. 128) sind sehr beachtenswerth.

Andererseits werden allerdings sowohl die näheren Fachgenossen des Verfassers, wie die Vedisten an dem Buche mancherlei anzustellen haben. Denn erstens dürften verschiedene Abschnitte des Buches überflüssig und vom Gegenstande zu weit abliegend erscheinen, so z. B. die Bemerkungen über ‚Land und Leute‘ (pp. 87 ff.), die ‚Kultur der Brähmayazzeit‘ (pp. 159 ff.), besonders aber die vollständige Uebersetzung des *Prasthanabheda* (pp. 44 ff.), die meines Erachtens ihren Zweck ‚zur ersten Einführung‘ in die indische Philosophie zu dienen, kaum erfüllen dürfte. Bei den Vedisten wird die Ausserachtlassung der neuesten Forschungen Befremden erregen; so wird von Varupa einfach behauptet, dass er der Fixsternhimmel sei (p. 85), die hohe Bedeutung des Opfers wird betont (pp. 156, 154), ohne dass der Leser einen klaren Einblick gewinnt, wieso dieselbe entstanden sei<sup>4</sup> und die ‚indische Renaissance‘ (p. 43) erwähnt, obgleich nach dem bekannten Aufsätze Böhm's (*Sitzungsber. der Akad. der Wissenschaften*, Wien 1890, B. cxiii, pp. 67 ff.) dieser Begriff seine Daseinsberechtigung verloren hat. Auch die von JACOM und THAK gemachten Bestimmungen über das Alter der vedischen Hymnen sind

<sup>1</sup> Wir sagen ja auch: Ueber etwas brüten.

<sup>2</sup> Sollte *kiranyagarbha* ursprünglich nicht des Eidotter bezeichnet haben?

<sup>3</sup> Vgl. OLSENSEN, *Rel. d. Veda*, p. 246.

<sup>4</sup> Vgl. diese *Zeitschrift*, viii, 352.

dem Verfasser unbekannt geblieben, sowie ich mir ferner erlaube ihn darauf aufmerksam zu machen, dass die von ihm ohne weiteres vorausgesetzte späte Entstehung des Atharvaveda (p. 41) nicht von allen Forschern angenommen wird (s. diese *Zeitschrift*, VI, 339). Die Verhältnisse liegen für diese Sammlung ähnlich wie für den Purushahymnus, der in seiner jetzigen Form allerdings als ‚der Abschluss der Philosophie des Rigveda‘ (p. 150) bezeichnet werden kann, dessen indogermanischen Fond ich jedoch in meiner Abhandlung über das Haarschneiden (p. 7)<sup>1</sup> bewiesen zu haben glaube.

Diese Ausstellungen beeinträchtigen jedoch den eigentlichen, philosophischen Hauptwerth des Buches in keiner Weise und die ungünstige Ansicht, die manche europäischen Gelehrten von den Brähmanas hegten, — hat man sie doch mit den Aufzeichnungen Schwachsinniger verglichen, — ist jetzt wohl als endgiltig widerlegt zu betrachten. ‚Wer würde wohl über die Bedeutung, die Schönheit und den ästhetischen Werth einer Oper abzuurtheilen sich getrauen, von der ihm nichts als das Textbuch bekannt wäre?‘ fragt mit Recht der Verfasser (p. 178).

<sup>1</sup> *Anecdota graecissima* 1893. Haskins' Bemerkungen im *Am. Journ. of Phil.*, XV, 163, machen mich daran Auechans nicht irre.

J. KIRSTE.

## Kleine Mittheilungen.

*Altpersisch értanaij.* — Ich habe in dieser Zeitschrift iv, S. 310 nachzuweisen versucht, dass értanaij nicht von kar, sondern von éar herkommt und dass die Phrase hamaranam értanaij nicht mit 'eine Schlacht zu liefern' (machen), sondern mit 'zur Schlacht zu schreiten' übersetzt werden muss. Diese Erklärung bezeichnet BARTHOLOMAE (*Iranische Philologie*, S. 10) als 'falsch'. — Da ich annehmen muss, dass BARTHOLOMAE meine Darlegung nicht ganz verstanden hat, so erlaube ich mir die Sache noch einmal kurz zu erörtern. Altpers. értanaij sollte, falls es von kar stammt, nach HÄNSCHMANN, welcher im Altpersischen das (vocalwerthige) r überall herstellt, értanaij gelesen werden. Dies wird durch die völlige Gleichheit des Vocals im Infinitiv und im Participium perf. pass. in -ta gefordert. Man sagt بردن völlig gleich mit برد, مرد u. s. w. Nun ist برد = altind. bhṛta-, مرد = altind. mṛta-, daher nothwendig auch بردن = voraussetzendem altpers. brtanaij, مردن = mṛtanaij, daher auch gemäss karta- oder nach HÄNSCHMANN kyta- = altind. kṛta- der Infinitiv dazu értanaij (= wie man glaubt kytanaij). Ist dies richtig, dann darf altpers. értanaij nicht von indogerm. kert- abgeleitet werden, sondern muss auf kṛt- zurückgehen. Damit ist aber ein von den Junggrammatikern selbst aufgestelltes Gesetz durchbrochen. Abgesehen von diesem, wie ich glaube, schwerwiegenden Grunde kommt mir értanaij für kytanaij besonders deswegen unrichtig vor, weil bei kar, ausser in der reduplirten Silbe im Arischen, absolut nirgends ein é an Stelle des k auftritt, so dass man die so beliebte 'Verschleppung' als Erklärungsgrund hier nicht anführen kann. Ich halte daher die



Erklärung von *altpers. kartanaij* aus *kartanaij* nach wie vor für eine reine Willkür, die man nur deswegen nicht aufgeben will, weil man sie als Stütze einer Theorie nicht entbehren mag.

*Avestisch erydwafstānjā.* — Meine Wiederherstellung dieser Form in dieser Zeitschrift vi, S. 182 statt *erydwafstānjā* bei Justi wird von BARTHOLOMAE (*Iranische Philologie*, S. 11) als „unrichtig“ bezeichnet. — BARTHOLOMAE liest *erydwafstānjā*, das er aus *erydwapstānjā* erklärt. Die Fälle, welche diese Erklärung stützen sollen, sind: *nafihu-ša* „und bei den Kerkeln“ = *naptan*, *rašastārem* „den Krieger“ = *rašastārem*, *astim* „den Anhänger“ = *astim*, *asnat* „von nahe“, wohl = altind. *asana-* „nahe“, wie BARTHOLOMAE bemerkt, mit „Ausfall des *d*“. Dagegen muss ich Folgendes bemerken: *nafihu* = *naptan* erklärt sich einfach wie *masja* = *matja*, *rašastārem* = *rašastārem*, wie alle jene Fälle, wo die Verdoppelung des Consonanten durch ein einfaches Zeichen ausgedrückt erscheint (*bana-*, *una-*), *asnat* steht, wenn es wirklich = altind. *asana-* ist, für *asnat* und ist hier das *d* ebenso wenig ausgefallen wie in *bana-*, *una-*, und *astim* ist, falls es wirklich für *astim* steht, statt *astim* leicht zu begreifen. — Diesen Fällen gegenüber ist *erydwafstānjā* für *erydwapstānjā* = *erydwafstānjā* (für *erydwapstānjā* wie *neupers.* پستان, <sup>1</sup> Pahl. 𐭮𐭲𐭮𐭲 beweisen) schlechterdings nicht zu rechtfertigen, so dass ich bei der von mir vorgeschlagenen Emendation bleiben und BARTHOLOMAE's Erklärung zurückweisen muss.

*Avestisch xšaθraǰā.* — Dieses Wort kommt *Vendid.* n, 19 vor, und wurde bisher von den Erklärern verschieden gedeutet. Man sah in demselben den Genitiv Sing. eines sonst nicht vorkommenden Feminins *xšaθra-* (SIEGENTHAL, *Avesta-Comm.* i, S. 54 und JUSTI, *Zendwörterb.*, S. 93, b). SIEGENTHAL und JUSTI identifiziren dieses *xšaθra-* mit *xšaθra-* (Neutr.), während WESTERGAARD darin eine Nebenform von *xšaθri-* „Weib“ erblickt. Diese Erklärungen sind nicht richtig. Die grammatisch richtige Erklärung von *xšaθraǰā* hat W. BANG in dieser

<sup>1</sup> Ueber die Etymologie dieses Wortes s. diese Zeitschrift vi, S. 183.

*Zeitschrift* III, S. 116 ff. gegeben, indem er es als Genitiv des Duals fasste. Dagegen scheint mir seine Deutung von *xšaδra-* als ‚Metall‘ nicht richtig zu sein und ich bin in Betreff von *xšaδrajd-* ‚der beiden Herrschaften‘ (*ahu* und *vata*) noch immer derselben Ansicht, wie damals, als ich sie W. BANG (s. den Schluss seines Aufsatzes) mitgetheilt habe. Ich finde für meine Ansicht eine Stütze im Schāh-nāmah (ed. VULLERS I, S. 23, Vers 6):

منم گفت با فره ایزدی هم شهریاری وهم موبدی

*Avestisch aufrā- (aufrām, aueraja).* — Dieses Wort kommt im *Vendīd.* II, 19 und 32, 91 vor und wird von SPIEGEL mit ‚Lanze‘, von JUSTI nach WESTERGAARD'S Vorgang mit ‚Pflug‘ übersetzt. — Neuere Erklärer folgen Aspendijārgi und übersetzen es mit ‚Ring‘, was die Pahlavi-Form *𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥𐭥* ‚mit einem Loche versehen‘ bedeuten soll. Eine Stütze für diese Erklärung liegt in Sa'di Gulistan VII, 11 حکمت : لیل کسی که . . . انکشتی در دست نهاد چشید بود.

*Unorganische Vocaldehnung im Neupersischen.* — Dass im Neupersischen der Vocal der letzten Silbe, und zwar am häufigsten *a*, unorganisch gedehnt wird, dies ist mir schon lange klar geworden. Ich erlaube mir dafür die nachfolgenden sicheren Fälle vorzuführen: *altiran. amēdwar-* ‚شهریار, کران, دریا, راز, کدام, سپاس, گمان, بهار, هزار‘ = *altiran. huzāru-, wdhara-, wimānah-, spasa-, katama-, razah-, drajah-, karana-, xšaδradura-, acamatibara-*. Dieselbe Dehnung tritt auch bei den *u-* und *i-* Stämmen wie *altiran. bāzu-* (بازو), *altiran. zānu-* (زانو), *altiran. xratu-* (خرد) gegenüber *altiran. āxšti-* (آشتی) gegenüber *altiran. ganti-* (گند) ein.

*Neupersisch افتادن* (Hoxa, S. 22, Nr. 92). — Jedermann, der mit den iranischen Sprachen einigermaßen vertraut ist, weiss, dass *-fta-* in افتادن mit griech. *πτω-* zu verknüpfen ist und dass das neupers. *f* gegenüber dem griech. *π* auf iranischem Boden durch das ihm unmittelbar nachfolgende *t* hervorgerufen wurde. Umso auffallender ist es, bei Hoxa zu lesen: ‚Im Neupersischen findet sich bei Dichtern noch *əftāden*‘ und diese feine Beobachtung durch

Stellen aus Wis u Rāmin, Sa'di und aus dem Schāhnamah erhärtet zu sehen. Weiss denn Horn nicht, dass man bei Dichtern auch مانند (*manjand*), خوالدند (*χfānjand*), شلختند (*šinaxtand*), انگیختند (*angixtand*), راستند (*drāstand*) u. s. w. findet, von denen man doch nicht sagen darf, dass sie noch bei den Dichtern vorkommen?<sup>1</sup> — Würde man Jemanden, der da schreibt, um zu beweisen, dass *kas* aus *ka + sa* hervorgegangen ist, im Awesta komme noch *kas* *ješm* vor, für einen Kenner der iranischen Sprachen halten? — Offenbar hat Horn die feine Bemerkung über *of'tadan* blos darum niedergeschrieben, um seine im Zettelleataloge aufgespeicherte Gelehrsamkeit nicht unter den Scheffel zu stellen, sondern vor aller Welt leuchten zu lassen. Zufällig ist dieser Kitzel nach dem Ruhme eines in der persischen Literatur wohlbelesenen Gelehrten für Horn verhängnissvoll geworden, da er seine völlige Urtheilslosigkeit in lautgeschichtlichen Fragen enthüllt hat.

Dass Horn auch ein vorlauter, unbesonnener Kritiker ist, dies hat er durch sein Buch hinlänglich bewiesen. Ich citire blos S. 14, Nr. 56, wo er meine richtige Erklärung (vgl. HIRSCHMANN, *Persische Studien*, S. 10) ablehnt und sich von NÖLDEKE eine ganz falsche Erklärung (die indessen gar nicht neu ist, da sie bei VULLIERS, *Supplém. Lex.*, p. 132 sich findet) einblasen lässt.

S. 41, Nr. 175<sup>ba</sup> bestreitet Horn meine Verknüpfung des neopers. باور mit dem arm. բար, բարբար, während HIRSCHMANN (a. a. O., S. 25) derselben zustimmt. S. 56, Nr. 244, Note nennt Horn meine Deutung von neopers. بهانه ganz unwahrscheinlich, während sie HIRSCHMANN (a. a. O., S. 32) als den Lautgesetzen und der inneren Sprachform völlig entsprechend billigt. Dasselbe ist von S. 114, Nr. 516 zu bemerken, wo ihn HIRSCHMANN (a. a. O., S. 59) mit Recht auffordert, er möge zeigen, wie aus ultpers. *hajan* im Pahlawi *xiw* werden kann. Und so liessen sich noch mehrere Stellen anführen, wo der mich schulmeisternde Strassburger Privatdocent sich gründ-

<sup>1</sup> Dasselbe was von *ješm* gilt, gilt auch von *-šān* (Horn, S. 167, Nr. 719), welches dem *-šān* vorangestellt wird, da nach Horn *-šān* alterthümlicher ist als *-šān* (Horn's *-šān* nimmt sich ebenso aus wie ein griechisches *-σπερ*).



lich blamirt und sowohl sein Wissen als auch seine Urtheilskraft in kein besonders günstiges Licht gestellt hat.

Zum Schluss noch eine Bemerkung. — HÖRSCHMANN, *Persische Studien*, S. 1 schreibt: „Nachdem die neupersische Grammatik zum ersten Male durch VULLERS (*Grammatica linguae Persicae*, Gissae 1870 — 2. ed.) . . . sprachwissenschaftlich behandelt worden ist, hat jetzt HORN . . . den ersten Versuch gemacht . . .“ u. s. w. Ich möchte doch bitten, in den *Sitzungsber. der kaisert. Akademie der Wissenschaften*, Bd. XXXIX, XLII, XLIV, die vor dem Jahre 1870 erschienen sind, nachzusehen und namentlich das, was in den Bänden XXXIX und XLII steht, mit VULLERS, p. 25 ff. und dem, was an der entsprechenden Stelle in der ersten Auflage von VULLERS sich findet, zu vergleichen.

*Neupersisch* پردہ — پردہ, ‚Vorhang‘ (arm., dem Pahlawi entlehnt, *spumuf*) fehlt bei HORN. Ich identificeire es mit latein. *porta*, das ursprünglich auch ‚Zeltvorhang‘ bedeutet haben muss.

*Neupersisch* خراشیدن — خراشیدن, *radere, scalpero, scabere* fehlt bei HORN. Es ist ein Denominativ von خراش *rasura, rima, ruptura*. Ich bringe diese Worte mit altind. *krakaca* ‚Säge‘ in Verbindung. Im Iranischen muss die Wurzel *gras* = *kraks* gelautet haben.

*Neupersisch* درست (Nachtrag zu dieser Zeitschrift v, S. 68 und VII, S. 373 ff.). — BARTHOLOMAE bezieht sich in *Iranische Philologie*, S. 21 auf meine Einwendungen gegen den junggrammatischen Kanon. — Um nun den möglichen Missverständnissen vorzubeugen, erlaube ich mir, Nachfolgendes über die betreffende Frage zu bemerken.

Dass die arische Regel in Betreff von *gh, gh, dh, bh + t* richtig ist, wie z. B. BRUHMANN I, S. 368 sie bietet, muss Jedermann zugeben. Aber sie ist bloß im Indischen ein Kanon, d. h. ein Gesetz, das allgemeine Gültigkeit hat. Jede Etymologie, welche gegen dieses Gesetz im Indischen verstößt, ist im Vorhinein als unrichtig abzuweisen. Anders steht die Sache im Iranischen. Dort ist diese Regel kein Kanon, d. h. kein allgemeines Gesetz, so dass eine Etymologie,

welche gegen dieses verstößt, im Vorhinein als falsch bezeichnet werden könnte. Hier hat die „analogische Umgestaltung“ die Oberhand gewonnen. Nur ein verbohrtter „Junggrammatiker“, der bloß über die Lautgesetze spekulirt und dabei die Texte ganz aus den Augen läßt, kann sich auf die alte arische Regel berufen und sagen, die Etymologie von درست = altind. *dr̥dha-* sei deswegen unrichtig, weil *gh + t* awest. *ḥt* ergeben müßte.

Neupersisch *دوشیزه*. — *دوشیزه* = „Jungfrau“ wird von HORN (a. a. O., S. 194, Nr. 870) zwar citirt (das Citat *دوشیزه* Is. 23, 4, 14 ist überflüssig, ja sogar irreführend, da *دوشیزه* z. B. bei Sa'di vorkommt), aber nicht erklärt. Das Wort ist mittelst des Diminutiv-Suffixes *-zah* (Pahl. *-zāk*) von einem vorauszusetzenden Stamme *dōš* weitergebildet. Dieses iranische *dōš* ist das altindische *dōṣa* „Weib“ und hängt mit Pahl. *ḡer*, awest. *saōša-* und mit neup. *دوست* = altpers. *daustar-* wurzelnhaft zusammen (vgl. HORN, S. 273, Nr. 70).

Neupersisch *دەلیز*. — *دەلیز* (aber arab. *دەلیز*, Plural *دەلیز*) in Uebereinstimmung mit armen. dem Pahlawi entlehnten *դահլիզ*, *spatium inter portam et mediam partem domus, i. e. atrium, vestibulum* fehlt bei HORN. Das Wort ist mittelst des Suffixes *-iz* (Pahl. *-ēz*) von einem vorauszusetzenden *dahl* abgeleitet, wie neupers. *کتب* vom awest. *kanja-* (Nom. *kainə*) = altind. *kanja-* herkommt. Dieses voraussetzende *dahl* ist nichts anderes als das in der Inschrift D des Xerxes vorkommende *ducarḍi-* (Zeile 12—13: . . . *iamm ducarḍia wisdahjum* || *adam akunawam*). STRONG übersetzt dieses Wort mit „Thorweg“ (der alle Völker zeigt), ich dagegen übersetze es mit „Vorhalle, Versammlungshalle zur Audienz, die allen Völkern zugänglich ist, in der alle Völker sich versammeln“. Neup. *دەلیز* verhält sich in Betreff des Anlautes zu altpers. *ducarḍi-*, wie neup. *در* zu altpers. *duwara-* und neup. *هل* = altpers. *ḥt* ist ebenso wie in jenen Fällen, welche HIRSCHMANN, *Persische Studien*, S. 207 über diese Lautentsprechung zusammengestellt hat, zu erklären.

Neupersisch *ستوه*. — *ستوه*, „defatigatus, attonitus“ fehlt bei HORN. Die Pahlawi-Form dazu lautet *ستوه*. Es muß also sein schließen-

des *h* im Neupersischen wie in کوه = altpers. *kaufa-* erklärt werden. Ich bin daher geneigt, ستوه mit latein. *stupo* zu verknüpfen.

Neupersisch سوهان. — سوهان, سوهن, 'Feile' fehlt bei HORN. Ich führe das Wort auf ein vorauszusetzendes altpers. *saudana-* zurück, das mit dem altindischen *sādhana-* 'Mittel zum Reinigen, Poliren' identisch ist. Die Form سوهن ist wohl die ursprüngliche, aus welcher سوهان nach Analogie der zahlreichen auf *-hān* ausgehenden Bildungen umgeformt wurde.

Neupersisch سیخول. — سیخول, 'Stachelschwein' wird von HORN (a. a. O., S. 164, Nr. 744) mit سگر, سگرته, سگرته mit *awest. sukuruṇa-* zusammengestellt. Diese Zusammenstellung ist nicht richtig. سیخول gehört zu سیخ (HORN, S. 168, Nr. 762), das mit dem altind. *sikha* (BÖTLINGK-ROTH, *Sanskrit-Wörterb.* शिखा, Bedeutung 8) zu verknüpfen ist.

Neupersisch فر (Nachtrag zu Bd. VII, S. 377). — BARTHOLOMAE (*Iranische Philologie*, S. 37) leitet فر von *awest. qarṇah-* 'Majestät' ab und bemerkt: „*x* hat sich später dialectisch in *f* umgesetzt und es erscheint so bereits im Altpersischen neben *ux* . . . anders jetzt, aber ohne ausreichende Begründung FR. MEILLER, *WZKM.* 7, 377.“ — Diese Erklärung ist höchst sonderbar. Meine Deutung von altpers. *farnah-*, welche auf einer strengen Beachtung der Lautgesetze beruht, wird 'ohne ausreichende Begründung' bezeichnet, während die Deutung von *farnah* = *awest. qarṇah-* einfach auf eine spätere dialectische<sup>1</sup> Umsetzung des *awest. q* in *f* hin decretirt wird. Dies kommt mir ebenso vor, wie wenn Jemand, der behauptet *a* sei = *x*, einem Anderen, der daran zweifelt und dagegen behauptet *a* sei = *a*, den Beweis für die letztere Behauptung zuschieben wollte, mit der einfachen Bemerkung, dies könne deswegen nicht richtig sein, weil *a* = *x* ist.

Neupersisch کمان. — کمان, 'Bogen' kommt bei HORN nicht vor. Ich führe es auf ein vorauszusetzendes altiran. *kaman-* = *kamp-man-*

<sup>1</sup> Welcher Dialect war dies und woher kennt BARTHOLOMAE denselben?



zurück und verweise auf das griechische *καπνός* als Epitheton von *καπνός* bei Homer. Mit *حَم* hängt *حَم* (Hoxs, S. 99, Nr. 448) zusammen. Das Verhältniss beider zu einander ist wie jenes von *kan* und *gan*. *حَم* ist in Betreff des Suffixes wie *گَران* (oben S. 80) zu beurtheilen.

*Neupersisch* گوی, گو. — *res rotunda, pila lusoria* fehlt bei Hoxs. Es ist das altind. *guda* 'Kugel, Spielball'. — Für گوی muss ein altiran. *guda* angesetzt werden, welches zu dem altind. *guda* sich ebenso verhält, wie das dem neupers. گوی zu Grunde liegende iran. *nada* zum altind. *nada* (vgl. Hoxs a. a. O., S. 237, Nr. 1060). Das was Hoxs an der betreffenden Stelle über die Lautverhältnisse von altiran. *nada* und altind. *nada* bemerkt, ist nicht richtig. Griech. *ράδος*, hebr. *רָד* sind Lehnworte aus dem Persischen, das darnach eine Form *narda* besessen haben muss. Dieses *narda* ist aber wahrscheinlich indogerm. *nardha* und dürfte mit dem griech. *ράδης* zusammenzustellen sein. Es ist also neupers. گوی, armen. *նու* = altiran. *nada* = altind. *nada* und ganz ebenso neupers. گوی = altiran. *guda* = altind. *guda*.

*Neupersisch* لَغر. — *lucer, gracilis, subtilis, tenuis, exilis, vacuus* fehlt bei Hoxs. Ich knüpfe es an altind. *laghu* in der Bedeutung von 'leicht, klein, unbedeutend, schwach, elend' an, von dem es mittelst des Suffixes *-ra* (wie neupers. گهتر = altind. *ka-pāta*) abgeleitet ist.

*Neupersisch* مالیدن (Nachtrag zu oben, S. 81). — Die Entscheidung darüber, ob مالیدن auf *marz* oder auf *mard* zurückgeführt werden muss, liegt nach meiner Ansicht in پاچمال mit den Füßen zertreten, ruinirt, das nur auf *mard* (altiran. *pāda-marda*) bezogen werden kann.

*Neupersisch* نمک. — *Salz* fehlt bei Hoxs. Ich halte dasselbe für ein Diminutiv von نم 'Thau' (Hoxs, S. 232, Nr. 1039), das aber nicht auf awest. *napta*, sondern wie HÖRSCHMANN (*Persische Studien*, S. 102) richtig bemerkt, auf vorauszusetzendes *namna* = *nab-na* zurückgeht. Man muss dabei im Auge behalten, dass die

alten Iranier das Salz nicht wie wir aus Salzbergwerken gewannen, sondern als auf der Erdoberfläche zu Tage tretende Krystalle sammelten.

*Neupersisch* نوردیدن — نوردیدن, drehen, winden<sup>1</sup>, speciell, convolvere, complicare epistolam<sup>2</sup>, dann auch (wie das arab. طوى, complicit, in se convolvit rem<sup>3</sup> = طوى البلاد, paragravit terras<sup>4</sup>), wandern<sup>5</sup> (den Weg zusammenrollen) wird von Horn (a. a. O., S. 235, Nr. 1050) auf altind. ni + scart zurückgeben, fortgehen, den Rücken kehren<sup>6</sup> zweifelnd zurückgeführt. Diese Erklärung ist falsch.<sup>7</sup> Das neupers. نوردیدن ist auf das altind. ni-wartajāmi zurückzuführen. Man vergleiche BOWDLING-ROTH, Sanskrit-Wörterbuch VI, 749: wartajāmi 'in drehende Bewegung setzen, rollen'.

*Neupersisch* نهاد — نهاد, fundamentum, natura, indoles<sup>8</sup> fehlt bei Horn. Es ist auf ein voraussetzendes altiran. nīdatu- zurückzuführen und mit dem altind. dhātu, 'Grundstoff, Element' zu verknüpfen.

*Neupersisch* هراسیدن — هراسیدن, timere, metuere<sup>9</sup>, هراس, metus, timor<sup>10</sup>, هراسه, terriculum, quo hominibus metum injiciunt, avium formido<sup>11</sup> fehlt bei Horn. — Justi und Vulliamy stellen es zu der zweifelhaften Wurzel hras. Dies scheint mir nicht richtig zu sein. Ich denke an einen Zusammenhang mit ترسیدن (Inchoativum von altind. tras), so dass هراس = voraussetzendem altpers. *Grāsa-*, هراسه = *Grāsaka-* wären. Von هراس wurde هراسیدن als reflexives Denominativ-Verbum (wie فرمیدن) abgeleitet.

*Neupersisch* همایون — همایون, felix, fortunatus, angustus<sup>12</sup> leitet Horn (a. a. O., S. 211, Nr. 946) von huma + gān ab. — Das Wort hiess dann ursprünglich 'von der Art oder der Farbe des Vogels Humā'. Dies ist nicht richtig. Nach meiner Ansicht ist همایون von های mittelst des Suffixes -ān abgeleitet und bedeutet einfach 'mit

<sup>1</sup> Offenbar hat Horn die Bedeutung 'wandern' als die ursprüngliche und die Bedeutung 'drehen, winden' als die davon abgeleitete angenommen.

dem Zeichen des Glückes versehen<sup>4</sup>, da همتی hier nichts weiter als „günstiges Augurium, Glück“ bezeichnet.

*Neupersisch* همت — همت ist „crassus, maxime de panno et veste“. Es gehört zu همتن und Pahl. *weyeta* (Honz, S. 285, Nr. 159) und bedeutet ursprünglich „zusammengeschlagen“ (um die Dichtigkeit zu verstärken).

*Neupersisch* ع — ع ist das swest. *āya* (Honz, S. 252, Nr. 1129). Dieses Wort wird zusammen mit ع von HIRSCHMANN (a. a. O., S. 142) benützt zur Aufstellung der Regel „dass altpers. *ai* im Anlaut zu neupers. *ja* wird“. Ich halte dies nicht für richtig. Wenn ع mit *āya* wirklich identisch ist (und nicht für *jah* — so lautet die Pāzand-Form — steht = *ajaha*, das ich mit unserem „Eis“ verknüpfen möchte), dann ist *āya* wohl *ajaya* zu lesen, aus dem ع für *ajax* sich leicht erklärt. Die Form ع = altpers. *aiwa*, swest. *aiwa* kann so, wie HIRSCHMANN a. a. O. es versucht, nicht erklärt werden, da aus *jawak* = *aiwa-ka* neupers. *یاک* (vgl. رانن, Honz, S. 135, Nr. 606 das aus *rawādan* nicht aus *rawādan*, wie Honz lehrt, entstanden ist) hätte werden müssen und die Nebenform im Pāzand *ju*, *ju* (man erwartet *jau*, *jau*) dabei räthselhaft bleibt. Ich erkläre demgemäss ع aus Pahl. *wa*, sprich *ajwak*, entweder durch Ausfall oder durch Assimilation des *w* an *j* (*ajjak*).

*Zur Etymologie des Namens Zarathustra*. — Zu den über den Eigennamen *zaraθustra* bereits vorhandenen Etymologien hat Honz (a. a. O., S. 146, Nr. 655) eine neue hinzugefügt, die an Tiefe und Scharfsinn alle anderen weit überragt. Ihm gilt nämlich *zaraθ-ustra* für „altes Kamel“ oder „Besitzer alter Kamele“.

FRIEDRICH MÜLLER.

*The Asoka Pillar in the Terai*. — At last Dr. A. FERNER, to whom Indian epigraphists are indebted for many valuable documents, has been able to look up the Asoka Pillar in the Terai, the discovery of which was announced some years ago. He found it near the tank of the Nepalese village of Niglva, about thirty-seven miles north-west



of Uska Station on the North Bengal Railway. It is broken into two pieces. The lower one, which is still fixed *in situ*, bears the inscriptions. Unfortunately a portion of the letters is inaccessible for the present, as the shaft has sunk into the ground, and the local Nepalese official refused permission for a special excavation without authority from Katmandu. So Dr. FCHER was compelled to content himself with taking an impression of the lines visible above ground. These are four in number, and contain an entirely new Edict, possessing considerable interest. According to the impression which Dr. A. FCHER has kindly forwarded to me, the slightly mutilated text runs as follows:

- "1. *Devānaṇṇa piyanna Piyadasina lājina codasavasaḥhi[sitena]*
2. *Budhasa Kopaḥkamanassa thuba dutiyaṇṇa vadhite*
3. . . . *sabhisitena ca atana āgaca mahiyite*
4. . . . . *papite[.]*"

#### TRANSLATION.

"When the god-beloved king Piyadasi had been anointed fourteen years, he increased the Stūpa of *Buddha Kopaḥkamana* for the second time; and when he had been anointed . . . years, he himself came and worshipped it, (and) he caused it to obtain . . ."

The chief point of interest which the inscription offers is the mention of the Buddha Kopaḥkamana, who, of course, is the same as the Kopaḥamana of the Ceylonese Buddhists, the twenty-third mythical predecessor of the historical founder of Buddhism. The Edict proves that Prof. KEAR was right when he declared (*Der Buddhismus*, vol. I., p. 411), on the strength of the evidence of the relieves at Bharahut, that the portion of the Buddhist mythology referring to the previous Buddhas was settled in the third century B. C. Perhaps it teaches even a little more. First, the statement of Aśoka that "he increased" the Stūpa "for the second time" probably means that he twice restored it, adding to its size. Hence the monument must have been older than his time, and it must have possessed considerable fame and sanctity, as is also apparent from the fact that Aśoka personally visited and worshipped it. Secondly, according to the *Buddhacarita*,

xiii. 29, Koṣāgamaṇa reached Nirvāṇa in the Pabbatārāma, the Mountain Garden or Monastery. The discovery of this Pillar, near which, according to Dr. FERNER, the ruins of the Stūpa are still traceable, in the hills of the Terai suggests the conjecture that we have to look here for the supposed place of Koṣāgamaṇa's Nirvāṇa.

Such results are by no means without value for the student of Buddhism. As the Buddhists worshipped Śākyamuni's mythical predecessors in the beginning of the third century a. c., or even earlier, and erected Stūpas in memory of their Nirvāṇa, the time when their religion was founded must fall much earlier. Thus, the date 477 a. c. for the Nirvāṇa gains greater probability, and the attempts to reduce the distance between Buddha's death and the accession of Aśoka, against the Ceylonese tradition, become more difficult. In addition, the new inscription gives us an historical fact for the fifteenth year of Aśoka's reign, which date is not mentioned in the other Edicts; and it shows that Aśoka's rule extended in the north-east as far as the hill frontier of Nepal. Perhaps the Nepalese tradition is right when it asserts that the valley, too, belonged to the Maurya empire. The letters of the new Edict are exactly like those of the eastern Pillars of Mathia, Radhia, and Rāmpurva. The language is the Māgadhī of the third century. The new form *āgāca* in the phrase *atana āgāca* corresponds to the Pali *agācca*, and the two words are equivalent to Sanskrit *atmana āgatya*. An edition of the inscription with facsimile will appear in the *Epigraphia Indica*.

In the letter accompanying the impression, Dr. FERNER states that the Nepalese Government has been applied to for permission to conduct excavations round the Pillar. Perhaps he will be able soon to make a further addition to our knowledge of Aśoka's history.

April 16, 1895.

G. BÖHLER.

*Nachträge zu dem Aufsatz „Ueber einen arabischen Dialect“.* — Zu S. 9. Von der Ersetzung des Suffixes *ki* durch *ā* wissen schon die alten Philologen, und sie belegen sie durch wenige Beispiele;

s. namentlich die Lexika *Lisān* und *Tag* s. v. لَسَانَة. Nach Gauhari hatten die Asad diesen Idiotismus, nach Muharrad's Kāmil 365 ein Theil der Tamim, nach Laith (im *Tag*) und Hariri, Durra 184 die Rab'a, d. i., da weiter keine Bezeichnung dabei steht, die grosse Stammesgruppe, der namentlich die Bekr b. Wa'il, Taghlib und 'Aneze angehören. Vielleicht handelt es sich hier aber um eine Verwechslung mit den Rab'a b. 'Āmir, dem Stamme des Ma'nān, dem ein Vers mit mehreren solchen *š*-Formen beigelegt wird. Leider kann dieser Vers (der zu dem Stück Agh. 2, 11 gehören wird) noch weniger Anspruch auf Richtigkeit machen als die andern Verse dieses fabelhaften Dichters (s. Agh. 1, 167). Also die Gelehrten wissen nicht, welcher von den genannten Stämmen so sprach, während doch grade diese Stämme leicht zu beobachten waren. Die Asad lebten z. B. damals ganz in der Nähe von Kūfa (Hariri, Durra 147, 1). Dazu galten eben sie sämtlich als in hohem Grade فصيح, und ihre Sprachweise wurde daher von den Gelehrten vielfach studiert. Es ist also kaum wahrscheinlich, dass diese sprachliche Eigenheit bei einem von ihnen höchstens ganz vereinzelt aufgefallen wäre. Viel eher ist anzunehmen, dass wir hier die halb verlorne Kunde von Dialecten des entfernten Südens und Südostens haben. Dazu stimmt, dass es selbst über das Wesen dieser كشكشة zwei verschiedene Ansichten gab: nach Einigen bestand diese nämlich darin, dass an das *ki* noch ein *š* gehängt wurde. Das ist allerdings gewiss ebenso unrichtig wie die entsprechende Erklärung des كشكشة. Unter dieser ist wahrscheinlich die Verwandlung des *k* in einen Palatal zu verstehen, ähnlich der heutzutage im Nēḡd und in der syrischen Wüste weit verbreiteten Aussprache des *k* als *ts* oder *tš*. Der Ursprung jenes *š* wird leider durch dies alles nicht klarer.

Zu S. 11. D. H. MÖLLER macht mich darauf aufmerksam, dass ܐܬܐ schon im Assyrischen ‚Ort‘ heisst und auch als Präposition dient. S. DELITZSCH, *Assyr. Handwörterbuch* 148 f., wonach es vor Relativsätzen ‚wo‘ bezeichnet; ganz wie syr. ܐܬܐ. In der Bedeutung ‚Ort‘ findet es sich auch in den Sendschirli-Inschriften. Die Grundbedeutung ist aber doch ‚Spar‘.



Zu S. 21. Ganz wie im 'Omān verwendet schon eine Araberin in alter Zeit die Präposition 'an in den Worten *تَقْصُرُ مِنْ تَمَالِهِ يَدَاكَ* 'deine Hände sind zu kurz, um an ihn zu reichen' Abū Zaid 94 poen.<sup>1</sup>

TH. NÖLDEKE.

Zu FR. KUNDMUT'S Aufsatz *Einige Bemerkungen zu Heller's: Das Nestorianische Denkmal zu Singan-fu* (oben S. 53). — Soeben ersehe ich aus Ihrer Zeitschrift, dass betreffs Identification der chinesischen Benennung

阿<sup>2</sup> O. 羅 lo<sup>3</sup> 本 p'on

auf der Nestorianischen Inschrift von Si-ngan abweichende Meinungen herrschen, indem Herr KUNDMUT aus linguistischen Gründen darthut, dass damit unmöglich Ahron gemeint sein kann, wie HELLER, ein theologischer Autor, wollte. Da mir eine andere chinesische Inschrift vorliegt, in welcher die wirkliche Bezeichnung der Chinesen für Ahron vorkommt, so gestatten Sie wohl, dass ich Ihnen diesen positiven Beweis für die Richtigkeit der KUNDMUT'schen Ansicht mittheile.

Auf dem Tafelchen, welches im Jahre 1511 n. Chr. in der Synagoge zu Kai-fong angebracht wurde, befinden sich nämlich gegen den Schluss hin die Worte:

也 攝 傳 之 阿 呵 聯

A. k'o<sup>4</sup> liēn

'Moses übergab es Ahron' (gemeint ist das Religionsgesetz). Unmittelbar darauf wird dann der Name überhaupt mit Anlassung des ersten Zeichens geschrieben.

Der Name des Patriarchen Abraham findet sich auf derselben Inschrift sowohl in der ausführlichen Schreibung

阿 無 羅 漢

A. wu- lo<sup>5</sup> h'an

<sup>1</sup> Ob wirklich *tasdāh* mit Naḥ zu lesen, ist mir nicht sicher. Die Ueberlieferung, welche das hat, setzt mit Unrecht voraus, dass 'an eine lauthle Umformung von an sei.

als auch in der abgekürzten

阿羅

A-lo

Der Umstand, dass die Juden in China akademische Grade erreicht haben, und daher die fragliche Inschrift auch manche classische Wendung aus dem Schiking und Schuking enthält, berechtigen wohl zu der Annahme, dass wir hier gutes Chinesisch vor uns haben. Den Text verdanken wir zwei Chinesen, die im Jahre 1850 auf Kosten der „London Society for promoting Christianity among the Jews“ eine Expedition von Shanghai aus nach Kai-fong machten.<sup>1</sup>

Berlin, 1. Juni 1895.

WILLI COHN-ANTENORID.

<sup>1</sup> Vgl. *Account of an overland journey from Peking to Shanghai*, by Rev. W. A. P. MARTIN D. D. (*J. A. S. Ch. B.* New Series, Vol. III). A narrative of a mission of inquiry to the Jewish synagogue at Kai fung fu. Shanghai 1851, with Hebrew facsimile (vgl. *China Review* xx, p. 436). — Siehe überhaupt: MORLLIENOWITZ, *Manual of Chinese Bibliography*, Shanghai, 1876.

## Ueber einen Psalmencommentar aus der ersten Hälfte des VI. Jahrhunderts p. Chr.

Von

Dr. Ludwig Lazarus.

(Schluss.)

### 3. Jüdische Traditionen.

Das Bibelverständniss der alten Kirchenväter hat sich bekanntlich in völliger Abhängigkeit von der jüdischen Exegese gebildet. Ein glänzendes Beispiel hierfür liefert Aphraates, dessen Homilien in auffallendster Weise zeigen, wie vollkommen noch im 4. Jahrhundert die syrische Kirche im Verständnisse des alten Testaments an die jüdische Tradition gebunden war.<sup>1</sup> In der römischen Kirche nimmt Hieronymus, der bekanntlich grosse hebraische Kenntnisse besaß, dieselbe Stellung ein; ebenso verrathen auch griechische Kirchenväter der ersten Jahrhunderte jüdische Einflüsse. Allein je mehr die aggadische Deutung des Schriftwortes von der christologischen, geistlichen Anlegung in den Hintergrund gedrängt wurde, desto mehr schwand der Einfluss, den die Aggada auf die Analogungsweise der patres übte. Daher enthält auch unser Commentar, der vorzüglich eine mystisch-symbolische Deutung des Schrifttextes beabsichtigt, nur wenige, speciell dem jüdischen Gedankenkreise entlehnte Uebersetzungen, die aber immerhin beweisen, dass selbst im 6. Jahr-

<sup>1</sup> WELLHAUSEN in seiner Ausgabe von BARNAN *Einführung in das A. T.*, 11. Auflage, 1878, S. 601.



hundert die Kirchenliteratur von jüdischen Einflüssen noch nicht ganz frei war. In unserem Werke begreifen wir nun folgenden jüdischen Traditionen:

1. Ende der 104. Homilie (כאבא) deutet unser Autor die Worte: *יְהוָה חָפֵץ בְּחַיֵּי הַיָּדָא וְיִשְׁעֵיהּ דְּרַבְּנֵי אֵלֵינוּ* in demselben Sinne, in welchem sie bereits im Talmud (Berachoth 10<sup>a</sup>) verstanden werden. Dort rechtfertigt Beruria die Worte des Sängers: Dieser verfluche nicht die ‚Sünder‘, sondern wünsche bloss, dass die ‚Sünden‘ von der Erde verschwinden mögen: *בִּי בְרַח חַיֵּי אֵלֵינוּ חָפֵץ בְּרַח*. Es heisse ja nicht *ho'im* (Sünder), sondern *haim* (Sünden, also plur. von *חַי*). Ebenso unser Autor:

וְהוּא יְהוָה חָפֵץ בְּחַיֵּי הַיָּדָא וְיִשְׁעֵיהּ דְּרַבְּנֵי אֵלֵינוּ  
 וְהוּא יְהוָה חָפֵץ בְּחַיֵּי הַיָּדָא וְיִשְׁעֵיהּ דְּרַבְּנֵי אֵלֵינוּ  
 וְהוּא יְהוָה חָפֵץ בְּחַיֵּי הַיָּדָא וְיִשְׁעֵיהּ דְּרַבְּנֵי אֵלֵינוּ  
 וְהוּא יְהוָה חָפֵץ בְּחַיֵּי הַיָּדָא וְיִשְׁעֵיהּ דְּרַבְּנֵי אֵלֵינוּ  
 וְהוּא יְהוָה חָפֵץ בְּחַיֵּי הַיָּדָא וְיִשְׁעֵיהּ דְּרַבְּנֵי אֵלֵינוּ  
 וְהוּא יְהוָה חָפֵץ בְּחַיֵּי הַיָּדָא וְיִשְׁעֵיהּ דְּרַבְּנֵי אֵלֵינוּ  
 וְהוּא יְהוָה חָפֵץ בְּחַיֵּי הַיָּדָא וְיִשְׁעֵיהּ דְּרַבְּנֵי אֵלֵינוּ  
 וְהוּא יְהוָה חָפֵץ בְּחַיֵּי הַיָּדָא וְיִשְׁעֵיהּ דְּרַבְּנֵי אֵלֵינוּ  
 וְהוּא יְהוָה חָפֵץ בְּחַיֵּי הַיָּדָא וְיִשְׁעֵיהּ דְּרַבְּנֵי אֵלֵינוּ  
 וְהוּא יְהוָה חָפֵץ בְּחַיֵּי הַיָּדָא וְיִשְׁעֵיהּ דְּרַבְּנֵי אֵלֵינוּ

Derjenige aber, welcher sagte: Die Sünder werden von der Erde verschwinden, sprach damit keinen Fluch aus, denn auch der, welcher sagt: ‚Nicht werden sich Kranke in der Stadt finden‘, treibt nicht die Menschen aus derselben heraus, sondern meint bloss, dass die Krankheiten aufhören werden. Indem der Prophet dies sagt, lehrt auch er: Dass ferner die Sünde nicht mehr begangen werden wird . . . . denn es schwindet das Böse von Jedem . . . . und Frevler werden darin nicht übrig bleiben, weil die Sünde aufhören und schwinden wird und mit ihr auch diejenigen, die nach ihr benannt werden; denn sobald es keine Sünde gibt, ist auch der nicht vorhanden, welcher nach ihr benannt wird.’

Ebenso heisst es im Talmud an obiger Stelle: **עוֹלָם כִּי אֵין עוֹלָם** „Sobald keine Sünden vorhanden sind, gibt es auch keine Sünder mehr“.

2. In Psalm 105 bezieht die Aggada (Jalkut Schimonai zur Stelle) die Verse 13 und 14 auf die Aegyptier und Pharaο, ferner auf Sarah und Abimelech u. s. w., da heisst es: **וְיִשְׂרָאֵל אֵין מִלְּכָא מִלְּכָא מִלְּכָא מִלְּכָא מִלְּכָא** „Es war kein König über Israel, kein König über Israel, kein König über Israel, kein König über Israel, kein König über Israel“.

Ganz in demselben Sinne äussert sich unser Verfasser:

**וְיִשְׂרָאֵל אֵין מִלְּכָא מִלְּכָא מִלְּכָא מִלְּכָא מִלְּכָא**  
**וְיִשְׂרָאֵל אֵין מִלְּכָא מִלְּכָא מִלְּכָא מִלְּכָא מִלְּכָא**  
**וְיִשְׂרָאֵל אֵין מִלְּכָא מִלְּכָא מִלְּכָא מִלְּכָא מִלְּכָא**  
**וְיִשְׂרָאֵל אֵין מִלְּכָא מִלְּכָא מִלְּכָא מִלְּכָא מִלְּכָא**  
**וְיִשְׂרָאֵל אֵין מִלְּכָא מִלְּכָא מִלְּכָא מִלְּכָא מִלְּכָא**  
**וְיִשְׂרָאֵל אֵין מִלְּכָא מִלְּכָא מִלְּכָא מִלְּכָא מִלְּכָא**

Er (Gott) züchtigte den Abimelech Sarah's, des Weibes Abrahams, wegen und liess ihn nicht ihr (Sarah) nahe kommen, sondern entschied über ihn mit den Worten: „Siehe, du stirbst wegen des Weibes, das du genommen, auch den Pharaο züchtigte er später durch den seligen Moses wegen der Kinder Israel.“

3. Zu den Worten **וְיִשְׂרָאֵל אֵין מִלְּכָא מִלְּכָא מִלְּכָא מִלְּכָא מִלְּכָא** (Psalm 105, V. 37) bemerkt unser Commentar:

**וְיִשְׂרָאֵל אֵין מִלְּכָא מִלְּכָא מִלְּכָא מִלְּכָא מִלְּכָא**  
**וְיִשְׂרָאֵל אֵין מִלְּכָא מִלְּכָא מִלְּכָא מִלְּכָא מִלְּכָא**  
**וְיִשְׂרָאֵל אֵין מִלְּכָא מִלְּכָא מִלְּכָא מִלְּכָא מִלְּכָא**  
**וְיִשְׂרָאֵל אֵין מִלְּכָא מִלְּכָא מִלְּכָא מִלְּכָא מִלְּכָא**  
**וְיִשְׂרָאֵל אֵין מִלְּכָא מִלְּכָא מִלְּכָא מִלְּכָא מִלְּכָא**

„Die Söhne der Frommen machte er reich und gross, indem er ihnen als Lohn für den Dienst, den sie in Aegypten verrichtet, den Reichthum der Aegyptier spendete; er führte sie nämlich mit Silber und Gold heraus, denn auf einmal zahlte er ihnen den Lohn für ihre Arbeit“ . . .

Nach der jüdischen Tradition (Synhedrin 91<sup>a</sup>) wurde das von den Juden den Aegyptern abgenommene Silber und Gold als Lohn für die schwere vierhundertjährige Dienstverrichtung (עֲבֹדַת עֶזְרָא, עֲבֹדַת עֶזְרָא) angesehen.

4. Der Auszug aus Aegypten gilt in der Aggada als Vorbild der Erlösung der Menschheit in der Zukunft, der Auferstehung alles Fleisches zu ewigem Leben; auf עֲבֹדַת עֶזְרָא folgt עֲבֹדַת עֶזְרָא, namentlich der synagogale Dichter (Paltan) hat diesen Gedanken poetisch verherrlicht. Er scheint auch unserem Autor nicht fremd gewesen zu sein, denn er sagt an oben bezeichneter Stelle: וְהָיָה כִּי יֵצֵא יִשְׂרָאֵל מִן הָאֶרֶץ . . . und weil der Auszug des Volkes aus Aegypten das Symbol (Mysterium) der Auferstehung darstellt . . .

5. Zu Psalm 106, V. 28 und 29 bemerkt unser Verfasser:

וְהָיָה כִּי יֵצֵא יִשְׂרָאֵל מִן הָאֶרֶץ . . .  
 וְהָיָה כִּי יֵצֵא יִשְׂרָאֵל מִן הָאֶרֶץ . . .  
 וְהָיָה כִּי יֵצֵא יִשְׂרָאֵל מִן הָאֶרֶץ . . .  
 וְהָיָה כִּי יֵצֵא יִשְׂרָאֵל מִן הָאֶרֶץ . . .  
 וְהָיָה כִּי יֵצֵא יִשְׂרָאֵל מִן הָאֶרֶץ . . .  
 וְהָיָה כִּי יֵצֵא יִשְׂרָאֵל מִן הָאֶרֶץ . . .

Obgleich das Volk in beiden Fällen sündigte, wird es doch wegen der grösseren von diesen beiden Sünden getadelt und zurechtgewiesen. Denn als die midjanitischen Frauen auf Bileams Rath herauskamen, sich auf alle Art schmückten, um das Volk zur Sünde zu verleiten . . .

Ebenso berichtet auch der Midrasch (Bamidbar Rabba, Schluss, sect. 20):

וְהָיָה כִּי יֵצֵא יִשְׂרָאֵל מִן הָאֶרֶץ . . .  
 וְהָיָה כִּי יֵצֵא יִשְׂרָאֵל מִן הָאֶרֶץ . . .

„Und sie riefen das Volk zu den Opfern ihrer Götter“, sie wandelten nämlich im Rathe Bileams, ein Mädchen kam geschmückt und parfümirt heraus, verführte die Leute, indem sie sprach: . . .



6. In der Ueberschrift zur 107. Homilie stellt unser Commentator den Tod, Satan und die Sünde nebeneinander: **kleias la khaia kisa khaia** **to kzik kaili kzik** **qaa** 'Ueber die Befreiung, die Gott dem Menschengeschlechte brachte, von Tod, Teufel und Sünde'. Diese Gleichstellung erinnert an den bekannten talmudischen Ausspruch, dass der Satan, der Todengel und der Trieb zum Bösen (zur Sünde) ein- und dasselbe seien; es seien drei Bezeichnungen für dasselbe Ding.

7. Der 116. Psalm (LXX, 114; Syrer 115) wird von der jüdischen Exegese auf die Gefahr bezogen, in der David schwelte, als er dem Saul in die Hände fiel. So bemerkt der Jalkut zu 1. B. Sam 24, 31: *וְכַתּוּב בְּפֶתַח הַסֵּפֶר* „Als David sich von Saul und dessen Gefolge so bedrängt und bedröht sah, sprach er diese Psalmworte“. Diese jüdische Tradition nun, die auch in der entsprechenden Ueberschrift der Peschitā<sup>2</sup> Eingang gefunden hat, wurde auch von unserem Verfasser aufgenommen und des Weiteren angeführt, worauf er schliesslich sagt:

1.  $\frac{1}{2} \times \frac{1}{2} = \frac{1}{4}$   
 2.  $\frac{1}{2} \times \frac{1}{4} = \frac{1}{8}$   
 3.  $\frac{1}{4} \times \frac{1}{4} = \frac{1}{16}$   
 4.  $\frac{1}{2} \times \frac{1}{8} = \frac{1}{16}$   
 5.  $\frac{1}{4} \times \frac{1}{8} = \frac{1}{32}$   
 6.  $\frac{1}{8} \times \frac{1}{8} = \frac{1}{64}$   
 7.  $\frac{1}{2} \times \frac{1}{16} = \frac{1}{32}$   
 8.  $\frac{1}{4} \times \frac{1}{16} = \frac{1}{64}$   
 9.  $\frac{1}{8} \times \frac{1}{16} = \frac{1}{128}$   
 10.  $\frac{1}{2} \times \frac{1}{32} = \frac{1}{64}$   
 11.  $\frac{1}{4} \times \frac{1}{32} = \frac{1}{128}$   
 12.  $\frac{1}{8} \times \frac{1}{32} = \frac{1}{256}$   
 13.  $\frac{1}{2} \times \frac{1}{64} = \frac{1}{32}$   
 14.  $\frac{1}{4} \times \frac{1}{64} = \frac{1}{256}$   
 15.  $\frac{1}{8} \times \frac{1}{64} = \frac{1}{512}$   
 16.  $\frac{1}{2} \times \frac{1}{128} = \frac{1}{64}$   
 17.  $\frac{1}{4} \times \frac{1}{128} = \frac{1}{512}$   
 18.  $\frac{1}{8} \times \frac{1}{128} = \frac{1}{1024}$   
 19.  $\frac{1}{2} \times \frac{1}{256} = \frac{1}{128}$   
 20.  $\frac{1}{4} \times \frac{1}{256} = \frac{1}{1024}$   
 21.  $\frac{1}{8} \times \frac{1}{256} = \frac{1}{2048}$   
 22.  $\frac{1}{2} \times \frac{1}{512} = \frac{1}{256}$   
 23.  $\frac{1}{4} \times \frac{1}{512} = \frac{1}{2048}$   
 24.  $\frac{1}{8} \times \frac{1}{512} = \frac{1}{4096}$   
 25.  $\frac{1}{2} \times \frac{1}{1024} = \frac{1}{512}$   
 26.  $\frac{1}{4} \times \frac{1}{1024} = \frac{1}{4096}$   
 27.  $\frac{1}{8} \times \frac{1}{1024} = \frac{1}{8192}$   
 28.  $\frac{1}{2} \times \frac{1}{2048} = \frac{1}{1024}$   
 29.  $\frac{1}{4} \times \frac{1}{2048} = \frac{1}{8192}$   
 30.  $\frac{1}{8} \times \frac{1}{2048} = \frac{1}{16384}$   
 31.  $\frac{1}{2} \times \frac{1}{4096} = \frac{1}{2048}$   
 32.  $\frac{1}{4} \times \frac{1}{4096} = \frac{1}{16384}$   
 33.  $\frac{1}{8} \times \frac{1}{4096} = \frac{1}{32768}$   
 34.  $\frac{1}{2} \times \frac{1}{8192} = \frac{1}{4096}$   
 35.  $\frac{1}{4} \times \frac{1}{8192} = \frac{1}{32768}$   
 36.  $\frac{1}{8} \times \frac{1}{8192} = \frac{1}{65536}$   
 37.  $\frac{1}{2} \times \frac{1}{16384} = \frac{1}{8192}$   
 38.  $\frac{1}{4} \times \frac{1}{16384} = \frac{1}{65536}$   
 39.  $\frac{1}{8} \times \frac{1}{16384} = \frac{1}{131072}$   
 40.  $\frac{1}{2} \times \frac{1}{32768} = \frac{1}{16384}$   
 41.  $\frac{1}{4} \times \frac{1}{32768} = \frac{1}{131072}$   
 42.  $\frac{1}{8} \times \frac{1}{32768} = \frac{1}{262144}$   
 43.  $\frac{1}{2} \times \frac{1}{65536} = \frac{1}{32768}$   
 44.  $\frac{1}{4} \times \frac{1}{65536} = \frac{1}{262144}$   
 45.  $\frac{1}{8} \times \frac{1}{65536} = \frac{1}{524288}$   
 46.  $\frac{1}{2} \times \frac{1}{131072} = \frac{1}{65536}$   
 47.  $\frac{1}{4} \times \frac{1}{131072} = \frac{1}{524288}$   
 48.  $\frac{1}{8} \times \frac{1}{131072} = \frac{1}{1048576}$   
 49.  $\frac{1}{2} \times \frac{1}{262144} = \frac{1}{131072}$   
 50.  $\frac{1}{4} \times \frac{1}{262144} = \frac{1}{1048576}$   
 51.  $\frac{1}{8} \times \frac{1}{262144} = \frac{1}{2097152}$   
 52.  $\frac{1}{2} \times \frac{1}{524288} = \frac{1}{262144}$   
 53.  $\frac{1}{4} \times \frac{1}{524288} = \frac{1}{2097152}$   
 54.  $\frac{1}{8} \times \frac{1}{524288} = \frac{1}{4194304}$   
 55.  $\frac{1}{2} \times \frac{1}{1048576} = \frac{1}{524288}$   
 56.  $\frac{1}{4} \times \frac{1}{1048576} = \frac{1}{4194304}$   
 57.  $\frac{1}{8} \times \frac{1}{1048576} = \frac{1}{8388608}$   
 58.  $\frac{1}{2} \times \frac{1}{2097152} = \frac{1}{1048576}$   
 59.  $\frac{1}{4} \times \frac{1}{2097152} = \frac{1}{8388608}$   
 60.  $\frac{1}{8} \times \frac{1}{2097152} = \frac{1}{16777216}$   
 61.  $\frac{1}{2} \times \frac{1}{4194304} = \frac{1}{2097152}$   
 62.  $\frac{1}{4} \times \frac{1}{4194304} = \frac{1}{16777216}$   
 63.  $\frac{1}{8} \times \frac{1}{4194304} = \frac{1}{33554432}$   
 64.  $\frac{1}{2} \times \frac{1}{8388608} = \frac{1}{4194304}$   
 65.  $\frac{1}{4} \times \frac{1}{8388608} = \frac{1}{33554432}$   
 66.  $\frac{1}{8} \times \frac{1}{8388608} = \frac{1}{67108864}$   
 67.  $\frac{1}{2} \times \frac{1}{16777216} = \frac{1}{8388608}$   
 68.  $\frac{1}{4} \times \frac{1}{16777216} = \frac{1}{67108864}$   
 69.  $\frac{1}{8} \times \frac{1}{16777216} = \frac{1}{134217728}$   
 70.  $\frac{1}{2} \times \frac{1}{33554432} = \frac{1}{16777216}$   
 71.  $\frac{1}{4} \times \frac{1}{33554432} = \frac{1}{134217728}$   
 72.  $\frac{1}{8} \times \frac{1}{33554432} = \frac{1}{268435456}$   
 73.  $\frac{1}{2} \times \frac{1}{67108864} = \frac{1}{33554432}$   
 74.  $\frac{1}{4} \times \frac{1}{67108864} = \frac{1}{268435456}$   
 75.  $\frac{1}{8} \times \frac{1}{67108864} = \frac{1}{536870912}$   
 76.  $\frac{1}{2} \times \frac{1}{134217728} = \frac{1}{67108864}$   
 77.  $\frac{1}{4} \times \frac{1}{134217728} = \frac{1}{536870912}$   
 78.  $\frac{1}{8} \times \frac{1}{134217728} = \frac{1}{1073741824}$   
 79.  $\frac{1}{2} \times \frac{1}{268435456} = \frac{1}{134217728}$   
 80.  $\frac{1}{4} \times \frac{1}{268435456} = \frac{1}{1073741824}$   
 81.  $\frac{1}{8} \times \frac{1}{268435456} = \frac{1}{2147483648}$   
 82.  $\frac{1}{2} \times \frac{1}{536870912} = \frac{1}{268435456}$   
 83.  $\frac{1}{4} \times \frac{1}{536870912} = \frac{1}{2147483648}$   
 84.  $\frac{1}{8} \times \frac{1}{536870912} = \frac{1}{4294967296}$   
 85.  $\frac{1}{2} \times \frac{1}{1073741824} = \frac{1}{536870912}$   
 86.  $\frac{1}{4} \times \frac{1}{1073741824} = \frac{1}{4294967296}$   
 87.  $\frac{1}{8} \times \frac{1}{1073741824} = \frac{1}{8589934592}$   
 88.  $\frac{1}{2} \times \frac{1}{2147483648} = \frac{1}{1073741824}$   
 89.  $\frac{1}{4} \times \frac{1}{2147483648} = \frac{1}{8589934592}$   
 90.  $\frac{1}{8} \times \frac{1}{2147483648} = \frac{1}{17179869184}$   
 91.  $\frac{1}{2} \$

„Um jene Zeit, als David in dieser Todesgefahr schwachte, dichtete er diesen 115. Psalm.“

8. Mit den Worten unseres Autors in derselben Homilie: **כִּי  
כֹהֵנִים קָדְשִׁים קָדְשִׁים קָדְשִׁים** „Denn der heilige Geist verlässt die Seele, die verstrickt ist in die  
Schlingen des Hochmuthes“, ist der talmudische Ausspruch zu-  
sammenzustellen, der lautet (Sota 57): **בְּלִי אֱלֹהִים וְלֹא אֱלֹהִים וְלֹא אֱלֹהִים**  
**וְלֹא אֱלֹהִים** „Von einem Hochmüthigen sagt Gott: Ich  
und ein solcher können zusammen nicht auf der Welt existiren!“

<sup>2</sup> Hatha Bhakti 168; more subtle than the gross physical body, it is made of light.[illegible]

#### 4. Exegetische Bemerkungen.

Seine Vorliebe für die sogenannte 'geistliche' Auslegung rechtfertigt gewöhnlich der Verfasser mit einem Hinweis auf den Psalmisten selbst: „Wenn der Psalm im Hinblick auf ein wirkliches Ereigniß gedichtet worden wäre, dann dürfte er nicht als eine Weissagung angesehen werden, sondern nur als eine geschichtliche Aufzeichnung (Kbaldach).“ So z. B. lesen wir in Hom. zu Psalm 28: „Aehnliches finden wir auch in der 114. Homilie.“ Bei vielen Psalmen nimmt unser Autor auf das geschichtliche Ereigniß, das in den Ueberschriften der Psalme bezeichnet wird, Bezug.

Wie in der Psalmenüberschrift bezieht er z. B. den 109. Psalm auf jene Zeit, da Absalom sich empörte und König werden wollte, den 122. Psalm (nach Syrer 121) auf jenen Erlass des Cyrus (536 a. Chr.), der den in Babylon verbannten Juden die Heimkehr nach Jerusalem gestattete; im Allgemeinen jedoch zieht er die allegorische der historisirenden Auslegung bei weitem vor. Ja er benützt sogar mitunter geschichtliche Ereignisse oder sonstige, angebliche Thatsachen, um mit Hilfe derselben die Richtigkeit seiner 'geistlichen', mystischen Auslegung zu beweisen. Ein Beispiel mag dies näher zeigen.

Unter dem im 125. (Syrer 124.) Psalm, V. 1 genannten Zionsberg, der „nimmer wankt, sondern ewig bleibt“, kann — so bedeutet unser Autor<sup>2</sup> — nicht das irdische Jerusalem (*קְדִישׁ יְרוּשָׁלַם*)





zerstörte und dessen Einwohner gefangen nahm. David könne daher, so schliesst unser Commentator, diesen Psalm nur mit Hinblick auf jenen himmlischen Zionsberg gedichtet haben. Es ist klar, dass eine solche Auslegungsweise, die der Phantasie den freiesten Spielraum gewährt, zu den absonderlichsten Deutungen des Schrifttextes führen muss, besonders wenn man so willkürlich an der Schrift herumdeutet, wie es unser Autor thut, der den einfachen Wortsinne des Verses zumeist in das enge Prokrustesbett der Mystik und Symbolik presst. So wird von dem Verse: „Jerusalem hat Berge rings um sich“ (Psalm 125) behauptet, derselbe könne sich nicht auf das irdische Jerusalem beziehen, weil sich — mit Ausnahme des Oelberges im Osten — in unmittelbarer Nähe der Stadt kein hoher Berg erhebe (1), es könne daher nur von den Bergen die Rede sein, welche das himmlische Jerusalem umgeben, dies seien die Reihen und Versammlungen der Obern und die Heerführer der himmlischen Mächte: [כְּבָדִים כְּבוֹדִים וְיָהּ כִּלְכָּל כְּבוֹדִים כְּבָדִים] und nun zählt der Verfasser diese intelligiblen Berge auf, die Seraphim, die Cherubim, die Propheten, die Lehrer [לְלִמָּה] u. s. w. Oft deutet unser Autor in einen Vers etwas hinein, was nicht nur dem geraden und schlichten Wortsinn zuwiderläuft, sondern auch den inneren Zusammenhang der einzelnen Theile aufhebt. In dem Verse (Psalm 89): „Ich werde legen an das Meer seine Hand und an die Ströme seine Rechte“ soll unter „Meer“ die Welt zu verstehen sein, u. zw. mit der höchst sonderbaren Begründung „wegen der Bitterkeit der Sünde, welche mit den Wassern der Welt vermischt war“; an dieser Stelle wird auch mehrmals betont, dass dieser Psalm (89) sich nicht auf David bezöge, allein die später folgenden Worte: „Wenn seine Söhne mein Gesetz verlassen u. s. w.“, nöthigen schliesslich doch unseren Verfasser zu dem Geständnisse, dass hier eine mystische Auslegung nicht am Platze sei, vielmehr diese Worte als etwas Thatsächliches (הַיְשָׁרִים) aufgefasst werden müssen; indem er also diese Worte auf die Söhne Davids bezieht, führt er sich selbst ad absurdum. Die Schwäche dieser mystisch-parabolischen Deutung, deren Unhaltbarkeit schon aus obigen Beispielen einleuchtet, vor-

wickelt unsern Autor oft in Widersprüche. Bald gilt ihm die Sonne als das Symbol der Reinheit und Sündenlosigkeit, bald soll sie hingegen die Versuchung, den Teufel vorstellen, wie der Mond. Unter den Bergen (vgl. oben), die der Psalmist oft erwähnt, sind bald die feindlichen, dämonischen Mächte, bald die himmlischen Heerscharen, die Cherubim und Seraphim zu verstehen<sup>2</sup> und so begegnet wir öfter Zeichen eines sich nicht immer consequent bleibenden Geistes. Höchst sonderbar klingt die Ansicht des Autors in der 87. Homilie, die Propheten hätten aus Furcht<sup>3</sup> vor dem Zelotismus (*Kell*) des Volkes es nicht ausgesprochen gewagt, dass das Volk Israel verworfen, die Heidenvölker hingegen auserwählt seien; hätten sie sich in diesem Sinne geäußert, so wären sie gesteinigt worden. Wer die Wahrheitsliebe und Unerschrockenheit der hebräischen Propheten kennt, der wird diesen Vorwurf ganz unbegründet finden. Auf die berechnigte Einwendung, dass der Psalmist das hätte berausagen sollen, was eine mystische Auslegung in seine Worte hineininterpretirt, hat unser Verfasser nur die wohlfeile Antwort, der Psalmedichter habe wegen des schwachen Fassungsvermögens seiner Zuhörer den geheimen Sinn seiner Worte nicht offenbaren wollen. So wird z. B. der 124. Psalm auf den Kampf bezogen, den die Dämonen mit der Seele führen, und mit Rücksicht darauf heisst es daselbst: *אֵל קָדוֹשׁ יְהוָה אֱלֹהֵינוּ הַיּוֹמָה וְכָל הַיּוֹמִים* „Dass er aber den Krieg nicht verkündigte und den Kampf nicht offenbarte, den die Dämonen mit der Seele führen, das geschah wegen der Schwäche der Zuhörer der damaligen Zeit“. Anknüpfend an Vers 7 desselben Psalmes („Wie ein Vogel entrannt unsere Seele aus der Falle der

<sup>1</sup> Dies stimmt wieder an Severus, welcher bei Corderius m., p. 281 sagt:  
 "Eius res cum suis paucis et tunc appellatione et tunc laqueis; Severus dicitur."

\* Eine ähnliche Ansicht über Paulus finden wir am Ende der 110. Homilie:

۱۰۰۰ کلا کلا ۲۰ کلا ۱۰۰۰ کلا ۱۰۰۰ کلا  
 ۱۰۰۰ کلا ۱۰۰۰ کلا ۱۰۰۰ کلا ۱۰۰۰ کلا  
 ۱۰۰۰ کلا ۱۰۰۰ کلا ۱۰۰۰ کلا ۱۰۰۰ کلا

Steller<sup>5)</sup> bemerkt unser Autor, dieses hübsche, poetische Bild weiter fortspinnend: Der Prophet<sup>1</sup> vergleicht die Seele mit dem Vogel; denn wie der Vogel zwei Flügel hat, mit denen er sich, wenn sie beide gesund sind, in die Lüfte hinaufschwingt, um dem Vogelsteller zu entgehen u. s. w., ebenso bedarf auch die Seele zweier Schwingen, der Praxis (عمل) und der Erkenntniß (معرفة), vermittelt welcher sie sich zu Gott emporhebt; gleichwie aber der Vogel, wenn einer seiner Flügel beschädigt ist, eine Beute des Jägers wird, ebenso kann auch die Seele ihre Bestimmung nicht erlangen, wenn eine ihrer Geistesflügel verletzt ist, weil dann auch die andere, welche gesund ist, nichts vermag; denn<sup>2</sup> wenn die Seele durch die Erkenntniß (Gottes) erleuchtet und vervollkommenet, jedoch im Dienste nicht geübt ist, so wird auch die Schwinge der Erkenntniß gelähmt und muss von ihrem Fluge zu Gott empor abstehen; wenn sie hinwieder im Dienste ausgezeichnet ist, so kann sie sich trotzdem ohne die Erkenntniß des Glaubens zu Gott nicht emporheben. Unter dem 'frommen Dienste' (عمل خالص) versteht unser





Bosheit, die Ueberhebung, die Unzucht, der Ehebruch, die Zauberei, die Feindseligkeit, die Geldgier und die Grausamkeit'. So lauten die Worte unseres Autors, der in der Homilie zum 83. Psalm vier Leidenschaften<sup>1</sup> aufzählt, die er als die Quellen der Unzucht bezeichnet; diese vier Grundübel der Menschheit sind: Essgier, Trunksucht, Schläfrigkeit, leichtsinniger Umgang mit Weibern; den Sinn dieser Worte werden wir wohl verstehen, wenn wir uns der oben erwähnten, vom Verfasser so warm empfohlenen Mittel zur Führung eines streng asketischen Lebens (Fasten, Nachtwachen, Enthaltensamkeit) erinnern; hier sei nur noch der idealistischen Zuversicht gedacht, mit der unser Verfasser behauptet, dass der Mensch diese vier Bögierden bezwingen könne „gleichwie auch Gideon die vier Könige Midjans besiegte“, und dass er durch die Bändigung dieser Leidenschaften auch alle übrigen besiegt und tötet.

Adam erscheint in unserem Werke als „Gefangener“ (קִנְיָא), „alter Mensch“ (קַדְשָׁא קַנְיָא), „Elender“ (קַנְיָא), die Sünde heisst „das Kleid Adams“, wird aber auch als eine „Erschütterung“ (קַדְשָׁא, Psalm 120) und eine „Krankheit“ (קַדְשָׁא, Psalm 138) bezeichnet. Die Dämonen sind die „Söhne der Finsterniss und der Lügen“, die „fälschlich so genannten (= φεudόμενος) Gewalten“ (קַנְיָא מִן קַדְשָׁא), die „Kinder der Nacht, welche die Herrschaft über uns gewonnen haben, dem Menschen zuerst auflauerten und ihm die Sünde lehrten“; der Teufel wird oft kurzweg der „Starke“ (קַנְיָא) oder der „Mächtige“ (קַדְשָׁא) genannt, oft heisst er auch „Menschenmörder“, Unterdrücker (קַנְיָא), Verleumder, Einflüsterer (קַנְיָא), Verwirrer (קַנְיָא), frevelhafter Gefangener, Räuber (קַנְיָא), an einer Stelle wird er auch mit dem Levjathan<sup>2</sup> identifiziert. Die Spitze seiner Polemik richtet unser Autor

... וְכַנְיָא מִן קַדְשָׁא מִן קַנְיָא מִן קַנְיָא מִן קַנְיָא  
 וְכַנְיָא מִן קַדְשָׁא מִן קַנְיָא מִן קַנְיָא מִן קַנְיָא  
 וְכַנְיָא מִן קַדְשָׁא מִן קַנְיָא מִן קַנְיָא מִן קַנְיָא  
 וְכַנְיָא מִן קַדְשָׁא מִן קַנְיָא מִן קַנְיָא מִן קַנְיָא

<sup>1</sup> מִן קַדְשָׁא מִן קַנְיָא מִן קַנְיָא מִן קַנְיָא (Mime der 104. Homilie).

gegen die Juden, Heiden<sup>1</sup> und Häretiker;<sup>2</sup> aufs schärfste bekämpft er die letzteren, die Söhne Esau's, wie er sie nennt, auch wirft er ihnen Hochmuth (κῆδος) vor und versichert, dass ihr Weg ins Verderben führe. Im Gegensatze zu den Manichäern<sup>3</sup> betont er, dass der menschliche Leib als Gehülde Gottes nicht von einem bösen Wesen geschaffen sein könne; auch gegenüber den Arianern,<sup>4</sup> die ihn für ein geschaffenes Wesen hielten', und den Nestorianern, die ihn einen einfachen Menschen nannten', vertheidigt er seinen dogmatischen Standpunkt. In der Homilie zum 110. Psalm billigt er die Ansicht, dass David selbst, vom heiligen Geiste inspirirt, alle Psalmen verfasst habe.<sup>5</sup> Wenn er sich auch in diesem Punkte an die alten Ausleger<sup>6</sup> anschliesst, so strebt er doch in seinen Deutungen des Schrifttextes zumeist nach Selbständigkeit, indem er oft die Ansichten der 'Erklärer' (ῥητορὶ) oder derjenigen, die sich mit Exegese beschäftigen', entweder ganz verwirft oder nur mit Einschränkungen guthesst. Ueberhaupt weht in diesem Commentar ein selbstbewusster Geist, der durch Kühnheit des Gedankenfluges und treffende Bilder oft imponirt. Die Ausdruckweise ist zwar im Allge-

<sup>1</sup> ἔθνη.

<sup>2</sup> κῆδος.

<sup>3</sup> ὁ δὲ πᾶς κόσμος καὶ ἡ πόλις καὶ ἡ οἰκουμένη καὶ ἡ θάλασσα (107. Homilie).

<sup>4</sup> ὁ δὲ πᾶς κόσμος καὶ ἡ πόλις καὶ ἡ οἰκουμένη καὶ ἡ θάλασσα καὶ ἡ πόλις καὶ ἡ οἰκουμένη καὶ ἡ θάλασσα (110. Homilie).

<sup>5</sup> ὁ δὲ πᾶς κόσμος καὶ ἡ πόλις καὶ ἡ οἰκουμένη καὶ ἡ θάλασσα καὶ ἡ πόλις καὶ ἡ οἰκουμένη καὶ ἡ θάλασσα (110. Homilie).

<sup>6</sup> Vgl. Chrysostomus (Migne, Patrol. Graeca 69, p. 709): Ἐν τῷ παλαιῷ καὶ τῷ καινῷ καὶ τῷ πνεύματι καὶ τῷ λόγῳ. Eusebius Augustinus, auch der Talmud (Pesachim 117<sup>a</sup>) lehrt dies: propter quod non erant sancti in eo tempore nisi per spiritum sanctum.



meinen schlicht und einfach, erhebt sich jedoch zuweilen zu dichterischem Schwung und rhetorischem Pathos, was umso begreiflicher erscheint, als diese Homilien entweder an bestimmten Tagen vor einem grösseren Zuhörerkreise gesprochen oder wenigstens, als für den mündlichen Vortrag bestimmt, abgefasst wurden.

Hören wir, mit welchen bereiten Worten unser Verfasser den Sündenfall schildert: , . . Du liessest den Menschen bis zur Zermalmung zurücksinken (Psalm 90, Vers 3); von wann an liess er den Menschen zurücksinken? Und wo war er, bevor er zurücksank? In der Höhe war er und fiel in die Tiefe, im Himmel war er, und weil er dort sündigte, stürzte ihn Gott auf die Erde hinab, von der er genommen worden, im Paradiese — voll Seligkeit — weilte er, da er aber vom Ungehorsam versucht wurde, liess ihn Gott einen Ackersmann auf Dornen und Disteln werden, welche die Erde infolge der Gesetzesübertretung hervorbrachte. Die erhabenen Kleider der Unsterblichkeit und Unverwundlichkeit zog ihm die Gnade an, als er aber sündigte, kehrte er zur Strafe dafür zu seiner Natur zurück und Gott brachte ihn bis zur Erniedrigung des Todes und der Verwesung. Vom himmlischen Lichte gerieth er in die Finsterniss der Sünde und des Scheol, vom Reichthum in Armuth, von Erhabenheit in Geringfügigkeit, vom Loben in Gemeinschaft der Engel in die Erniedrigung bei den Thieren, von den Freuden in den höheren Regionen und von der Nähe der Unterredungen mit den heiligen Heerschaaren Gottes kam er mit den bösen Geistern in Berührung.' — In der 117. Homilie wird die Erhabenheit Gottes mit folgendem Anrufe besungen: ‚Mit dem Propheten müssen wir ausrufen: Wie gross sind Deine Werke, o Herr, gar tief Deine Gedanken! Von den Sterblichen können sie nicht begriffen und von den Lebenden nicht erreicht werden, den Himmlischen sind sie unbekannt und den Irdischen verborgen, mit dem Munde können sie nicht ausgesprochen, mit dem Sinne nicht umgrenzt und mit dem Herzen nicht umfasst werden; keines unter den Gebilden kommt Dir gleich und keiner unter den Bildnern reicht an Dich heran.' — Anknüpfend an den Vers: ‚Diesen Tag hat Gott bewirkt, lässt uns jubeln und

uns freuen darob,<sup>1</sup> schildert unser Autor mit prächtigen Farben die Auferstehung der Todten und das letzte Weltgericht: „Ein Tag ist an Stelle eines andern gekommen, ein Tag der Auferstehung statt des Falles, der Gerechtigkeit statt der Sünde, der Rückkehr ins Eden statt des Auszuges aus dem Paradiese, der weissen und sonnigen Kleider statt der dunklen Gewänder aus Stoff, den uns die Sünde gewoben, ein Tag der Herrlichkeit und der Schönheit statt der Blätter der Blüthe, den einen Tag bewirkte die Schlange, indem sie den Menschen aus dem glückseligen Leben vertrieb, der Tag aber, den Gott bewirkt, brachte den Sterblichen ins verheissene Leben zurück; dies ist der Tag der Freude, welcher heraufzog, um das „Alter Adams“ zu besänftigen, dies ist der Tag, welchen Gott bewirkt, damit an ihm der Tod vernichtet werde und nicht firdherhin die Welt beherrsche, dies ist der Tag, den Gott bewirkt, damit an ihm unsere Schuldverschreibung (ⲕⲁⲗⲁⲛ ⲕⲓⲗⲁⲕ) zerrissen und wir in das Buch des Lebens eingeschrieben werden, dies ist der Tag, den Gott bewirkt, dass die Verurtheilung (ⲁⲙⲁⲕⲁⲛⲕ) Adams, das dornige Erdreich zu bebauen, aufhöre . . .“

Gerne bedient sich unser Autor mitunter der biblischen Sprache (Musivstil), liebt feine Anspielungen auf lässliche Personen, Ereignisse und Aussprüche; so lesen wir z. B. in der 103. Homilie, anspielend auf eine Stelle im „Buche der Weisheit“,<sup>1</sup> vom Tode, der durch des Teufels Neid in die Welt gekommen,<sup>2</sup> — Neben vagen Vermuthungen und recht naiven Anschauungen enthält unser Werk gar manche treffliche Lehren und beherzigenswerthe Mahnungen: „Solange<sup>3</sup> wir in diesem Leben weilen, gelangen wir nicht zum Ziele der vollkommenen Erkenntniss,<sup>4</sup> „Solange<sup>5</sup> wir leben, ist Jedem von

<sup>1</sup> 2. 24: ⲉⲓⲛⲉⲣⲉ ⲛⲁⲓⲁⲗⲁⲛ ⲡⲁⲣⲁⲓⲁⲛⲉⲛ ⲉⲓⲛⲉⲣⲉⲛ ⲉⲓⲛⲉⲣⲉⲛ.

<sup>2</sup> ⲕⲁⲓⲁ ⲁⲓⲛⲉⲣⲉⲛ ⲕⲓⲗⲁⲕⲁⲛ ⲙⲁⲓⲁⲓⲁⲛ ⲁⲓⲛⲉⲣⲉⲛ ⲁⲓⲛⲉⲣⲉⲛ ⲕⲁⲓⲁⲓⲁⲛ ⲕⲁⲓⲁⲓⲁⲛ ⲕⲁⲓⲁⲓⲁⲛ

<sup>3</sup> ⲕⲁⲓⲁⲓⲁⲛ ⲙⲁⲓⲁⲓⲁⲛ ⲕⲁⲓⲁⲓⲁⲛ ⲕⲁⲓⲁⲓⲁⲛ ⲕⲁⲓⲁⲓⲁⲛ ⲕⲁⲓⲁⲓⲁⲛ ⲕⲁⲓⲁⲓⲁⲛ ⲕⲁⲓⲁⲓⲁⲛ

<sup>4</sup> ⲙⲁⲓⲁⲓⲁⲛ ⲕⲁⲓⲁⲓⲁⲛ ⲕⲁⲓⲁⲓⲁⲛ ⲕⲁⲓⲁⲓⲁⲛ ⲕⲁⲓⲁⲓⲁⲛ ⲕⲁⲓⲁⲓⲁⲛ ⲕⲁⲓⲁⲓⲁⲛ ⲕⲁⲓⲁⲓⲁⲛ





die Aeltesten des Volkes sich versammelt hatten und dafür auch vom geliebten Daniel bestraft wurden. Petrus und Johannes werden „principes apostolorum“ (Κεφαλὴ αὐτῶν) genannt, Paulos heisst der „weise Gartenhüter auf Kreta“ (φίλος Κρητῶν κληματαριῶν), der „weise Schiffer“ (Κρητῶν κυβερνήτης), der „kundige Steuermann“ (Κρητῶν κυβιστάς), das „ausgewählte Gefäss“ (Κεραμεὶς ἁγία).<sup>1</sup> — An mehreren Stellen spricht der Verfasser von den Wohnsitzen der Apostel und weist ihnen folgende Länder als Wirkungskreise zu: Dem Matthäus Palästina und Kreta, Marcus Aegypten und Rom, Lukas Alexandrien, Johannes bar Zebedäus Ephesus, Paulus Korinth, Athen und Rom, Thomas Aethiopien, Indien und Saba (Καὶ τὴν Σαβῆν), Bartholomäus Persien, Medien, Arsunitis, Armenien, Catara,<sup>2</sup> Chusistan,<sup>3</sup> Garmacien und Nehardea, Adilaeus Edessa, Jacobus Jerusalem, Simon Zelotes (Καὶ τὴν Ζακκαίαν) Dalmatien, Andreas<sup>4</sup> Skythien, Simeon Rom. In der 107. Homilie wird auch von den 12 Schülern, 70 Aposteln und 500 Brüdern erzählt,<sup>5</sup> die zur Bekehrung der Heiden ausgesandt wurden. Der in der 83. Homilie enthaltenen Ketzerliste entnehmen wir folgende Namen: Arius, Paulos von Samosata, Artemon, Photinus, Sabellius, der Lybier, Valentinus, Bardesanes, Masi, Marcion, Nestorios, Eutyches; es sind dies die bekanntesten Vertreter der verschiedenen christlich-gnostischen Häresien, sowie der nestorianischen und eutychianischen „Irlehren“. — Es sei noch auf eine Stelle in der 118. Homilie aufmerksam gemacht, wo die wahren

<sup>1</sup> *Vas electionis*, vgl. die Stelle: . . . . . *Petrus illum respicit, principem Apostolorum, cuius sedem ornatis, et Paulum, qui est vas electionis* (Gemelli iv, *LXXX*, p. 1461/2).

<sup>3</sup> *Cnura* ssp. *parvicauda* Moerhousen (B. O. m. 2, p. 604).

<sup>4</sup> *Ulmula* = *Kigona* (B. O. n. 1008).

<sup>4</sup> Die Älteste der kirchlichen Sagen weist Ihn Skythien als Wirkungskreis zu (Kuseb, *Hist. eccl.* III, 1); nach Greg. Nazianz. hat er in Kappadocien, Galatien, Bithynien bis in die skythischen Einsiden hinein gewirkt (orat. adv. Arian.).

[illegible]

Propheten den falschen, die rechtgläubigen Väter den Häretikern gegenübergestellt werden. Diese Stelle lautet:

Καὶ ὁ ἱερεὺς ἡμεῶν ἡμεῖς ἡμεῖς ἡμεῖς . . .  
 ἡμεῖς ἡμεῖς ἡμεῖς ἡμεῖς ἡμεῖς ἡμεῖς ἡμεῖς . . .  
 ἡμεῖς ἡμεῖς ἡμεῖς ἡμεῖς ἡμεῖς ἡμεῖς ἡμεῖς . . .  
 ἡμεῖς ἡμεῖς ἡμεῖς ἡμεῖς ἡμεῖς ἡμεῖς ἡμεῖς . . .  
 ἡμεῖς ἡμεῖς ἡμεῖς ἡμεῖς ἡμεῖς ἡμεῖς ἡμεῖς . . .  
 ἡμεῖς ἡμεῖς ἡμεῖς ἡμεῖς ἡμεῖς ἡμεῖς ἡμεῖς . . .  
 ἡμεῖς ἡμεῖς ἡμεῖς ἡμεῖς ἡμεῖς ἡμεῖς ἡμεῖς . . .  
 ἡμεῖς ἡμεῖς ἡμεῖς ἡμεῖς ἡμεῖς ἡμεῖς ἡμεῖς . . .  
 ἡμεῖς ἡμεῖς ἡμεῖς ἡμεῖς ἡμεῖς ἡμεῖς ἡμεῖς . . .

Von den Propheten nennt also unser Autor Micha und Jeremia, denen die falschen Propheten Zedekia (1. Kön. 22, 24), resp. Chananja (Jerem. 28, 1) gegenübertraten; ebenso erhoben sich auch in der Kirche die Ketzer gegen die Rechtgläubigen: Simon (Magus) gegen Petrus, Barsuma gegen Paulus, Arius gegen Alexander, Sabellius gegen Basilus, Nestorius gegen Cyrillus. Das Vorkommen Cyrills von Alexandrien weist uns wieder auf unsere, oben näher begründete Hypothese hin. Während die älteren Monophysiten (Eutyches, Dioscorus u. s. w.) von Cyrills Lehre sich weit entfernt hatten, so dass zwischen beiden eine unüberbrückbare Kluft bestand, trat mit Severus ein plötzlicher Umschwung ein. Nicht zufrieden damit, Cyrills Lehre anzunehmen, suchte er diese auch mit seinem Monophysitismus zu vereinigen. Die Gegner waren über diese schwankende Stellung des Severus umsomehr erbittert, als ein solcher „durch cyrillische Gedanken corrigirter Monophysitismus“ (vgl. Loofs, *Leontius von Byzanz*, p. 59) ihre orthodoxe Lehre sehr gefährden konnte. Sie fanden eine Menge Widersprüche in der *τοῦτοντιος τοῦτο* (Eusthatius, bei Migne, Bd. 86, 1, col. 917 D) des Severus, den sie ἐν τῷ γλωσσῷ ἔχει (Eusthatius Monachus, bei Mai, *Script. vet. nov. coll.* VII. p. 291), ἡ ἐν τῷ γλωσσῷ ἔχει (ibid.) u. s. w. nannten. Dies hinderte Severus nicht, mit allem Nachdrucke für seine widerspruchsvolle

Lehre einzutreten und bei seiner Vertheidigung des monophysitischen Standpunktes Cyrill stets im Munde zu führen. So behauptet er an einer Stelle, dass die patres die Bezeichnung *θεογενες* ganz vorwurfsfrei gebrauchten, als aber zur Zeit des Cyrill die „Pest neuer Wörter des Nestorius“ (*νόσος τῶν Νεστορίου καινοφανῶν*) die Kirche verwüstete, wurde jene Bezeichnung von den meisten verworfen. (GROSSE, *Comm.* I, p. 10). — Ferner sagt er: *Μη θεωρεῖται τὰς τῶν πατέρων εἰωνὰς τῶν ἐκβαλλόντων τῇ λέξει χρησάμενος προτρέπονται, καὶ αὐτοὶ Κυρίλλου εἶναι αἱ εἰωνά.* Auch Eustathius Monachus (*Mai* VII, p. 291 ff.) versichert, Severus habe *κατὰ τὸν πατέρα Κυρίλλον* von einem *πλάττειν ἐν θεότητι καὶ τέλειον ἐν ἀνθρωπότητι* gesprochen. — Halten wir diese Momente zusammen, dann wird es uns keineswegs auffallend erscheinen, dass in unserem Commentare, dem Werke eines echten Monophysiten, unter den in unseres Autors Sinne rechtgläubigen patres Cyrill genannt wird: Es war jedenfalls ein Severianer, höchstwahrscheinlich Severus Antiochenus selbst, der diese Worte niederschrieb.

### 6. Sprachliches.

Bereits oben (S. 91 ff.) haben wir den Nachweis zu führen versucht, dass unserem Verfasser bei der Ausarbeitung dieses Commentars ein griechisches Original vorgelegen haben dürfte; wir wollen hier noch nachtragen, was, von der sprachlichen Seite aus betrachtet, für die Entscheidung dieser Frage in die Wagschale fällt. Die Gepflogenheit unseres Autors, bei der Citirung eines Bibelverses sich nicht nach dem recipirten Peschitâ-Texte, sondern nach der Lesart der LXX zu richten, bildet wohl vor Allem einen neuen Beweis für die Richtigkeit unserer Hypothese. So citirt er z. B. den Vers aus Dent. 6, 5 („du sollst lieben den Ewigen, deinen Gott, von ganzem Herzen . . . und aus ganzer Kraft“) folgendermassen: *כי ליהבך כל לבבך כל נפשך כל מלך ליהבך כל מלך ליהבך*. Ganz sicher hat ihm beim Niederschreiben dieser Worte der griechische Text vorgelegen, denn mit den Worten *כל לבבך כל מלך ליהבך* übersetzt er eigentlich das griechische Original der LXX *ἐκ καρδίας σου καὶ ἐκ*





כִּנְיָהּ מִלִּיָּהּ כִּיָּהּ = τῆς ἐλευθερίας ἀπὸ τοῦ ἁμαρτ.

לִּשְׁמִינִי כִּיָּהּ = ἡ εὐνή μου ἀπὸ τοῦ ἀπὸ τοῦ

דְּכִיָּהּ דְּכִיָּהּ = ἄετος, 'immerfliegend'

כִּנְיָהּ לִי = ἀντιπροσώπου.

Von grammatischen Eigenthümlichkeiten mag hervorgehoben werden, dass die 3. fem. plur. Peal mit dem Suff. der 3. fem. sing. der Verba tertiae Jod anders als sonst behandelt wird, wir lesen z. B. regelmässig מִשְׁכִּי statt des üblichen מִשְׁכִּי. Die Form des Suff. der 3. sing. m. des Imperf. מִ wird häufiger gebraucht als die andere, verlängerte Form auf מִיָּהּ, wir lesen daher gewöhnlich: (vgl. Nöldeke, *Gram.* §. 188) מִשְׁכִּי, מִשְׁכִּי, מִשְׁכִּי, מִשְׁכִּי. Von der 3. m. pl. mit dem Suff. der 3. m. sing. der Verba tertiae Jod findet sich regelmässig die alte, längere Schreibweise: (vgl. Nöldeke, *Gram.* §. 40 F. מִיָּהּ, מִיָּהּ, מִיָּהּ). Auf alter Schreibweise beruhen Formen wie: מִיָּהּ, מִיָּהּ, מִיָּהּ, מִיָּהּ, die sich mehrfach in unserem MS. finden (vgl. Nöldeke, *Gram.* §. 40 E). Zu seltenen Bildungen gehören Wörter wie: (B. O. n. 220) מִיָּהּ statt der gew. Form מִיָּהּ, מִיָּהּ (silbern) statt מִיָּהּ, מִיָּהּ statt des üblichen מִיָּהּ. Sehr häufig wendet unser Autor den stat. constr. vor Präpositionen an, doch sind es regelmässig nur die Präpositionen מִ, לְ, בְּ, דִּ, die so gebraucht werden. Ein Beispiel eines stat. constr. vor Adverbien — eine zur Uebersetzung griechischer, zusammengesetzter Wörter gebrauchte Verbindung (Nöldeke, §. 207) — ist das bereits oben angeführte מִיָּהּ דְּכִיָּהּ 'immerfliegend' (ἀετος). — Ein stat. constr. vor Dolath ist z. B. in der Verbindung מִיָּהּ דְּכִיָּהּ מִיָּהּ (Mitte der 103. Hom.), vgl. Ansell., *suppl.* 149.

## 7. Verzeichniss der vorkommenden griechischen Wörter.

ἡ ἐλευθερία = מִיָּהּ

ἐξ ὧν = מִיָּהּ

ἐξ ὧν = מִיָּהּ

ἀπὸ τοῦ = plur. מִיָּהּ

ἀντιπροσώπου = מִיָּהּ

ἀετος = מִיָּהּ

ἀληθής =	κίβωλ	ξένος =	κίβωκ
μοχλός =	κίβωλ	ἀνάγκη =	κίβωκ
παράκλητος =	κίβωλ	στοιχείον =	κίβωκ
παιδαγωγός =	κίβωλ	σχῆμα =	κίβωκ
πόρος =	κίβωλ	στολή =	κίβωκ
στρατιώτης =	κίβωλ	Σκυθία =	κίβωκ
συγγήγορος =	κίβωλ	ἐπίσκοπος =	κίβωκ
πύργος =	κίβωλ	ἀπώρευσις =	κίβωκ
φιλοσοφία =	κίβωλ	ἔρα =	κίβωκ
παθήσεις =	κίβωλ	ἀρετή =	κίβωκ
προστέγμα =	κίβωλ	ἀρχαί =	κίβωκ
παραστάς =	κίβωλ	ἀρχὴν =	κίβωκ
πρόσωπον =	κίβωλ	βῆμα =	κίβωκ
κάδος =	κίβωλ	γονία =	κίβωκ
καβαρήτης =	κίβωλ	θεοθήκη =	κίβωκ
κύκλος =	κίβωλ	δαλματία =	κίβωκ
κατηγορία =	κίβωλ	ἡγεμών =	κίβωκ
κύνθονος =	κίβωλ	βιόται =	κίβωκ
κιθαρωδός =	κίβωλ	τήγανον =	κίβωκ
κλείς =	κίβωλ	τύπος =	κίβωκ
κέλλα =	κίβωλ	τάξις =	κίβωκ
χαράκιμα =	κίβωλ	τύραννος =	κίβωκ
κακὴν =	κίβωλ	εἰκὼν =	κίβωκ
τάγμα =	κίβωλ	χαιμῶν =	κίβωκ
θεωρία =	κίβωλ	λίμνην =	κίβωκ
θρόνος =	κίβωλ	λαμπάς =	κίβωκ

## Lateinische Wörter:

statio =	κίβωλ	legio =	κίβωλ
----------	-------	---------	-------



### S. Das Todesjahr des Severus Antiochenus.

Nach Euagrius wurde Severus Antiochenus im September 567 *aer. Ant.* (= 519 n. Chr.) oder im 1. Jahre Justins (518) abgesetzt; diesen Widerspruch beseitigt der verewigte Gutschmid (*Kleine Schriften*, herausgegeben von Rom, Bd. 2, S. 458) durch die Voraussetzung, Euagrius habe, ungenau, die antiochenischen Jahre den mit September beginnenden Indictionsjahren gleichgesetzt. Gutschmid weist dort (S. 458) auch nach, Severus müsse entweder am 9. Februar 542 oder 8. Februar 543 gestorben sein; von diesen beiden Daten müssen wir uns für das letztere als das allein richtige entscheiden, denn dass Severus am 8. Februar, der auf einen Sabbat fiel, starb, darin stimmen sämtliche (besonders syrische) Quellen überein; allein nur im Jahre 543 fiel der 8. Februar auf einen Sabbat, während dies für das Jahr 542 am 9. Februar der Fall war. Barhebraeus hat also vollkommen Recht, wenn er 543 als Severus' Todesjahr angibt (vgl. oben S. 97); in diesem Jahre starb also Severus, u. zw. am 8. Februar, an einem Sabbat. — Bereits in unserem ersten Aufsatz (oben S. 97, Note 2) haben wir auf die falsche Chronologie zweier Berliner MSS., auf welche die Angabe, Severus sei 538 oder 539 gestorben, zurückzuführen ist, hingewiesen und den Text aus der einen Handschrift mitgetheilt; wir holen hier noch den Wortlaut aus dem zweiten MS. nach: (vgl. Sachse, Nr. 165 Jacob. Sammelband, S. 4\*).

1. Κατασκευάζω κατασκευάζω κατασκευάζω κατασκευάζω κατασκευάζω  
 2. κατασκευάζω κατασκευάζω κατασκευάζω κατασκευάζω κατασκευάζω  
 3. κατασκευάζω κατασκευάζω κατασκευάζω κατασκευάζω κατασκευάζω  
 4. κατασκευάζω κατασκευάζω κατασκευάζω κατασκευάζω κατασκευάζω  
 5. κατασκευάζω κατασκευάζω κατασκευάζω κατασκευάζω κατασκευάζω  
 6. κατασκευάζω κατασκευάζω κατασκευάζω κατασκευάζω κατασκευάζω  
 7. κατασκευάζω κατασκευάζω κατασκευάζω κατασκευάζω κατασκευάζω  
 8. κατασκευάζω κατασκευάζω κατασκευάζω κατασκευάζω κατασκευάζω  
 9. κατασκευάζω κατασκευάζω κατασκευάζω κατασκευάζω κατασκευάζω  
 10. κατασκευάζω κατασκευάζω κατασκευάζω κατασκευάζω κατασκευάζω















[illegible]



[illegible]





[illegible]

\* Aus dem Jahre 1880.









[illegible]

### 115. Homilie.

[illegible]





[illegible]

<sup>1</sup> Am Rande steht कश्चित्, <sup>2</sup> Am Rande steht अथ

\* Am Ende steht ۹۶۷, ۱۰۰.









[illegible]

**Nachtrag.**

Wir haben bereits oben im zweiten Capitel (p. 92 ff.) die Nachricht über einige alavische und orientalische Völker, die im 6. Jahrhundert noch Heiden waren, näher besprochen; da jedoch dieser Bericht unseres Autors von geschichtlichem Interesse sein dürfte, so sei hier noch nachträglich die ganze Stelle in wörtlicher Uebersetzung mitgetheilt: sie lautet: „Es gibt nämlich Völker, die



das Evangelium Einnuannels bis jetzt noch nicht empfangen haben, besonders die Sabiren, welche im östlichen und nördlichen Winkel der Welt wohnen und andere, welche Anten heissen; denn auch diese wollten die schlechten Sitten, die sie durch eine schlimme Ueberlieferung von ihren Vätern übernommen hatten, bis zur Stunde nicht aufgeben; andere, welche Blemmyer genannt werden, dann andere, welche Psyllen heissen, welche in Beschwörungen der Schlangen, Vipern und Skorpione geübt sind, sowie noch andere Völker, die jenseits des Landes der Indier und Aethiopier leben, ferner andere, die an den Enden der Erde und auf den Inseln der Meere wohnen, deren Namen aufzuzählen mir zu weitläufig ist; alle diese Völker haben es bis heute noch nicht auf sich genommen, daß sie dem Herrn die Ehre geben.' Schliesslich geben wir noch die Uebersetzung des oben (p. 203) mitgetheilten, das Leben des Severus Antiochenus behandelnden Stückes: 'Der heil. Mar Severus, Patriarch von Antiochien, war seiner Abstammung nach ein Pisidier, seine Vaterstadt hiess Sozopolis, seine Vorfahren gehörten zu jenen Grossen in derselben; schon vor der Zeit waren viele Profetien über ihn ausgegangen, dergestalt, dass einer Namens Mena (Μηνᾱ) weissagte, dieser (Severus) werde sich wie eine Wolke über die ganze Welt erheben und mit den Ergüssen seiner Lehren Jedermann tränken; ein anderer Bertiunter wieder sah ihn im Traume, wie er eine Kelle hielt, den mit Schlamme und üblem Geruch erfüllten Quell säubernd, an der Spitze der Priester würde er ausgezeichnet sein. Dies und noch mehr als dies gieng in Erfüllung und verwirklichte sich, als er den Thron und Rang des Patriarchats in der antiochenischen Kirche erhielt. Seine Ordination fand am 8. November 620 statt, nach sechs Jahren wurde er von seinem Sitze vertrieben, er verschied aber und wurde begraben zu Alexandrien, nachdem er 23 Jahre in der Verbannung gelebt hatte, und zwar am Sabbat, am 8. Schebat 849. Der Name Severus wird gedeutet: 'der das schmutzige Heidenthum verdrängte, die Wahrheit liebte', sein Gebet, sammt dem seiner Genossen sei mit uns immerdar, Amen.'

## Bemerkungen zu H. Oldenbergs Religion des Veda.

Von

L. v. Schröder.

(Schluss.)

Von dem, was Oldenberg über Agni sagt, muss ich vor Allem einen wichtigen Punkt beanstanden. Die oft erwähnte Geburt des Agni aus den Wassern will Oldenberg nicht oder doch nur ganz nebenbei auf den Blitz bezogen wissen. Er meint, die in der mythologischen Forschung lange Zeit herrschende Vorliebe für das Gewitter habe dazu geführt, dass man in dieser Form des Agni ausschliesslich oder doch vorzugeweise den Blitz zu sehen pflegt; für das vedische Zeitalter gewiss mit Unrecht. Die Feuernatur des Blitzes und die Blitzverwandtschaft des Feuers werde von den vedischen Dichtern allerdings bisweilen berührt, das sei aber „nur sozusagen eine gelegentliche Randverzierung“ (p. 111). Agni werde mit dem Blitz verglichen, also von ihm unterschieden. Die anstete Natur des Blitzes sei seiner Entwicklung zu einer Gottheit nicht günstig. So müsse man den in den Wassern wohnenden, aus den Wassern geboren werdenden Agni wo anders suchen (p. 112). Um ihn zu finden, geht Oldenberg von der häufigen Verbindung „Wasser und Pflanzen“ aus und kommt darauf heraus, dass Agni darum in den Wassern wohnend gedacht werde, weil die Wasser gewissermassen die Pflanzen sind, resp. diese erst zu dem machen, was sie sind. Die Pflanzen sind ja „die erstgeborene Essenz der Wasser“, „Wasser ist ihr Wesen“. Es heisst: „Der Sprössling der Wasser ist in die fruchthragenden Pflanzen eingegangen;“ „in den Wassern, Agni, ist dein Sitz, in den Kräutern

steigst du empor' etc. Im Wasser überhaupt werde Agni wohnend gedacht, — auch im Wasser der Wolke, aber nicht sofern diese blitzt, sondern sofern sie die Erde befruchtet' (p. 116). Das Phänomen des Blitzes habe diesen Gedanken über den Zusammenhang von Wasser und Feuer allenfalls ein verstärktes Gewicht gegeben, in erster Linie aber hätten die vedischen Dichter das irdische Wasser im Auge etc. (p. 114, 116).

Ich glaube, dass Oldenberg hier die Hauptsache zur Nebensache, die Nebensache aber zur Hauptsache gemacht hat. Gewiss haben die vedischen Denker bei ihren Agni-Speculationen auch die von ihm entwickelte Beziehung von Wasser und Pflanzen im Auge gehabt; aber dass hier der Ausgangspunkt für den im Wasser wohnenden, aus dem Wasser entspringenden, im Wasser leuchtenden Agni liegt, halte ich für eine sehr unwahrscheinliche Annahme. Aus irdischem Wasser springt niemals Feuer hervor, in irdischem Wasser sehen wir es niemals leuchten, dies Phänomen beobachtet der Mensch nur bei dem aus dem Wolkenwasser hervorspringenden, in den Wolken aufflammenden Blitze. Wenn von Agni als dem in den Wassern entflammten oder entflammenden geredet wird (Rv 10, 45, 1; Av 15, 1, 50), kann nur an den Blitz gedacht werden. Ebenso wenn es heisst: 'Von der (Wolken-)Insel (*dhaun*); von der Halde herab kommt Agni her' (Rv 1, 144, 5); oder 'von der (Wolken-)Insel kommst du herab auf abschüssiger Bahn' (Rv 10, 4, 3). Wenn die vedischen Dichter von der dreifachen Geburt des Agni erzählen: am Himmel, aus dem Holz und aus den Wassern, so kann bei den letzteren in erster Linie nur an die Wolkenwasser gedacht sein, weil 1) nur solche Wassergeburt des Agni wirklich beobachtet wird, und 2) falls die irdischen Wasser speciell, resp. die Wasser im Allgemeinen gemeint wären, sofern sie in den Pflanzen aufsteigen und sie wachsen machen, die Geburt aus dem Holze und die aus den Wassern ganz zusammenfielen, eine und dieselbe wäre; sie werden ja nun aber unterschieden und deutlich neben einander gestellt, also ist gewiss an das Phänomen des Blitzes gedacht; man braucht nicht besonderer Freund von Gewittertheorien in der Mythologie zu sein, um das zu sehen und



zu behaupten. Orosius' Einwände dagegen sind nicht stichhaltig. Dass Agni, d. h. das vergötlichte irdische Feuer, von dem Blitz unterschieden wird, ist ganz unzweifelhaft; er wird auch von der Sonne sehr deutlich unterschieden, ja die letztere ist eine ganz selbstständige grosse Gottheit; und doch ist, wie Orosius ganz richtig annimmt, der himmlische Agni die Sonne; und ebenso — setzen wir hinzu — ist der aus den Wassern geborene Agni der Blitz. Wie die Feuernatur der Sonne, so erkannte man auch — und wahrscheinlich noch früher, wahrscheinlich schon in der Urzeit — die Feuernatur des Blitzes. Der letztere mit seiner unsteten Natur hatte es gar nicht nöthig, sich zu einer Gottheit zu entwickeln. Man sah ihn aus der Wolke fahren, leuchten, flammen, zünden — man erkannte: auch da ist das Feuer, der Feuergott. Dies ist eine ganz nahe liegende primitive Erkenntnis. Viel später erst werden solche Speculationen Platz gegriffen haben, wie Orosius sie an den Anfang der Entwicklung stellt.

Ich glaube auch nicht, dass Orosius den Agni Apān napāt richtig erklärt hat als eine Contamination eines ursprünglichen Wasserdämons mit dem Feuergott (p. 118), obwohl er seine Deutung als ‚wohl nicht zweifelhaft‘ hinstellt (p. 120); bin vielmehr der Meinung, dass dieser Wasserdämon von Anfang an nichts Anderes war als der in den Wassern wohnend gedachte Feuergott. Das ‚Wasserkind, das ohne Brennholz in den Wassern leuchtet‘, ist oben Agni und zwar zunächst in seiner Eigenschaft als Blitz. Innerhalb der vedischen Literatur hat man keinerlei Ursache, den Apān napāt als etwas ursprünglich von Agni Verschiedenes anzusehen, nur der Avesta kann darauf führen, wo wir einen im Namen genau entsprechenden Wasserdämon neben dem göttlich verehrten Feuer antreffen. Ich glaube aber, dass wir im Avesta hier eine vergleichsweise jüngere Stufe der Entwicklung vor uns haben. Der Apān napāt der indo-iranischen Zeit war, wie ich meine, nichts Anderes als der in den Wassern wohnend gedachte, aus ihnen entspringende Feuergott, der sich im Blitz offenbarte, der aber auch wieder in das Wasser hinein zu fahren schien, wenn man ein brennendes Holzschelt ziehend im Wasser

verlöschen sah. Durch die zarathustrische Reformation wurde diese mythische Gestalt in den Hintergrund gedrängt, in ihrem ursprünglichen Wesen verdunkelt und ihr alter Zusammenhang, ihre Wesensgemeinschaft mit dem Feuer vergessen. Mir erscheint diese Auffassung des Sachverhaltes weit wahrscheinlicher als die von Oltmanns vertretene.

Die Annahme, dass die Beziehung des Feuergottes zum Wasser bereits in den Mythen der indo-iramschen Zeit eine Rolle spielte, scheint mir um so unbedenklicher, als es sich meiner Ansicht nach zeigen lässt, dass dies sogar schon in der Urzeit der Fall war. In meinem Aufsatz „Apollon-Agni“<sup>1</sup> glaube ich den Nachweis geliefert zu haben, dass Apollon ein alter Feuergott und mit Agni ursprünglich identisch war. Diesen Nachweis hat Oltmanns unberücksichtigt gelassen und stellt p. 102 die weit jüngere Gestalt der griechisch-römischen Hestia-Vesta dem Agni als Entsprechung gegenüber, bei welchem Vergleich natürlich nicht viel herauskommen kann. Wenn aber Oltmanns glaubt, mit der abfälligen Bemerkung über meine Etymologie des Namens Apollon (p. 38, Anm.) den oben erwähnten Nachweis einfach bei Seite schieben zu können, so irrt er, denn — wie ich schon am Schluss jenes Aufsatzes sagte — derselbe ist nicht auf jene Etymologie gebaut und nicht von derselben abhängig, beruht vielmehr auf der bis ins Detail hinein vorgenommenen vergleichenden Analyse der beiden Göttergestalten.<sup>2</sup> Um aber auf den Punkt zu kommen, der uns eben beschäftigt, — der Ursprung des Agni aus dem Wolkenfels, der Wolkeninsel im Luftmeere findet seine Entsprechung in der merkwürdigen Geschichte von der Geburt des Apollon auf dem Fels, der Felseninsel Delos, die nach der Sage auf dem Meere unüberschwimmt, — nur dass der Vorgang vom Himmel auf die Erde versetzt, aus dem himmlischen Fels, der Wolkeninsel, die kleine Felseninsel Delos, aus dem Luftmeer das irdische Meer

<sup>1</sup> *Zschr. f. vgl. Sprachf.* N. F. ix, p. 193 ff.

<sup>2</sup> In manchen Einzelheiten erfordert dieser Aufsatz heute, nach Verlauf von快 10 Jahren, naturgemäße Berichtigungen, in allen wesentlichen Punkten habe ich denselben auch heute noch aufrecht.

geworden ist, wie eine entsprechende Entwicklung gerade in griechischen Mythen auch sonst schon nachgewiesen ist.<sup>1</sup> Und wie Agni nach dem Mythos, von den Göttern verfolgt, in Thiergestalt in das Wasser fährt und zu geeigneter Zeit wieder daraus heraus kommt, — so sehen wir Apollon in Delphingestalt in das Wasser fahren und als strahlende Feuererscheinung dasselbe verlassen.<sup>2</sup> Aber auch der germanische Mythos tritt hier als wichtiger Zeuge hinzu, was ich damals, als ich meinen Apollon-Agni schrieb, noch nicht bemerkt hatte. Von Loki, dem alten skandinavischen Feuergotte, wird erzählt, dass er von den Göttern verfolgt sich als Lachs in das Wasser flüchtet. Dieser interessante Mythos, auf den ich hier leider nicht näher eingehen kann, berührt sich mit dem Agni-Mythos näher darin, dass ja auch Agni vor den Göttern sich flüchtend, um sich zu verbergen, in das Wasser fährt und sich dort versteckt; mit dem Apollon-Mythos aber wiederum darin, dass er solches in Fischgestalt thut, als Lachs, wie Apollon als Delphin in das Meer fährt. — Ja auch an den Ursprung des alten Feuergottes aus der Insel des Luftmeeres scheint sich ein Anklang im skandinavischen Mythos erhalten zu haben: seine Mutter, von der wir sonst nicht viel wissen, trägt den merkwürdigen Namen „Laufey“, d. h. Laubinsel, — also auch er ist aus einer Insel geboren!

Ich glaube, dass damit zwei wichtige und interessante Mythen für den urindogermanischen Feuergott nachgewiesen sind, — Mythen, wie sie durchaus dem primitiven Denken jener Zeit angemessen sind, — der eine Mythos hervorgerufen durch die Erscheinung des Blitzes, den auch der gänzlich uncultivirte Mensch schon als Feuer erkennt, das aus dem Wolkenwasser entspringt; der andere, angeregt durch die überraschende Beobachtung, dass das Feuer im Wasser verlöscht, verschwindet, scheinbar hineinführt, resp. sich darin versteckt.

Seinem Wesen nach hat also der Agni Apām napāt schon in der indogermanischen Urzeit existirt, lebte in der indo-iranischen

<sup>1</sup> So von Th. Hase, *Die Geburt des Athene*, *Kleine philolog. Schriften*, Bd. II, p. 625 ff. 640. 658 u. s. Vgl. das Nähere in meinem *Apollon-Agni*, p. 211 ff.

<sup>2</sup> Cf. *Apollon-Agni*, p. 215 ff.

Wannent Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl. IX. Bd.



Periode — schon mit obigem Namen geprägt — fort und hat sich bei den Indern noch ziemlich urwüchsig erhalten, nicht aber aus irgendwelchen Contaminationen entwickelt.

Auch Indra, der alte Gewittergott oder Gewitterriese (cf. Thörr), kommt in OLSENBERGS Darstellung nach meiner Meinung nicht zu seinem vollen Rechte. Zwar darin stimme ich ganz mit OLSENBERG überein, dass die Gestalt dieses Gottes noch aus der indogermanischen Urzeit her stammt (cf. p. 54. 35),<sup>1</sup> dagegen durchaus nicht in der Annahme, dass der ursprüngliche Charakter dieses Gottes als eines Gewittergottes in der vedischen Zeit völlig verdunkelt, den vedischen Dichtern so gut wie gar nicht mehr bewusst war. Was OLSENBERG zu dieser Ansicht bringt, ist der Umstand, dass die vedischen Dichter bei der Schilderung von Indras hauptsächlichster Grossthat immer von dem Berg oder Felsen reden, den der Gott mit dem Vajra gespalten, aus dem er die Ströme befreit habe. Von Gewitter und Regengüssen, meint OLSENBERG, ist nicht die Rede: „Ein Gott kämpft mit einem schlangengestalteten Dämon und öffnet das Innere der Berge; die Wasser der Flüsse strömen daraus hervor dem Meere zu: das ist es, was die vedischen Dichter sagen. Man darf diese einfache Vorstellung nicht durch die Erklärung verwirren, mit den Bergen hätten die Dichter Wolken und mit den Flüssen Regenströme gemeint. Das haben sie nicht; für sie waren die Berge Berge und die Flüsse Flüsse. Hätten sie von Wolken und Regen sprechen wollen, könnte nicht an den zahllosen Stellen die Metapher von den Bergen und Flüssen gleichbleibend wiederkehren, ohne dass irgendwo die Sache beim rechten Namen genannt wäre“ (p. 140). „Für die vedischen Dichter handelt es sich bei Indras Sieg nicht um das Gewitter, sondern darum, dass aus der Tiefe des Felsens der mächtige Gott die verschlossenen Quellen hat hervorbrechen lassen; welche als Flüsse den menschlichen Fluren Segen bringen“ (p. 141). Dass Indra ursprünglich Gewittergott, seine Waffe ursprünglich der Donnerkeil

<sup>1</sup> Woraufhin übrigens OLSENBERG vermulhet, dass in der Urzeit der Gewittergott den alten Himmelsgott (Dyāus) an Macht und Bedeutung überragt habe (p. 34), ist mir nicht deutlich. Eine Begründung dieser Ansicht gibt er nicht.

war, bestreitet Oldsberg nicht, aber er meint: „Für den Rigveda kann höchstens von vereinzelten Resten und Spüren der alten Anschauung die Rede sein, zum Theil gewiss nur scheinbaren Spuren“ (p. 142). „Das Nachdenken der späteren Zeit hat übrigens keine Schwierigkeit gefunden, den atmosphärischen Charakter von Indras Draubenkampf wieder aufzudecken; für die Vedenerklärer, wie für die Dichter (Amm. auch die buddhistischen) ist jetzt Indra der gewitternde und regenspendende Gott. Das ändert aber nichts daran, dass er für die Sänger des Rigveda der Zerspalter irdischer Berge, der Befreier irdischer Flüsse gewesen ist“ (p. 142. 143).

Also vor der vedischen Zeit war Indra unzweifelhaft als der Gewittergott gefeiert, ebenso war er den nachvedischen Dichtern und Gelehrten in diesem seinem Wesen vollkommen klar und deutlich, — nur die vedischen Dichter, die beständig die Grossthat des Gottes besingen, wussten nichts davon, ahnten höchstens noch ganz dunkel, dass dieser Gott zum Gewitter in Beziehung stand! Eine wenig wahrscheinliche Annahme. Wir haben durchaus keinen Grund zu der Behauptung, dass das wahre Wesen von Indras Draubenkampf erst in späterer Zeit durch „Nachdenken“ wieder aufgedeckt worden wäre, wie Oldsberg meint. Wäre das überhaupt ein Problem gewesen, so hätte es wohl auch abweichende Meinungen gegeben und wäre dann wohl vor Allem auch die Ansicht, welche nach Oldsberg unter den vedischen Dichtern die so gut wie ausschliesslich herrschende war, von irgendwelchen Gelehrten vertreten worden.

Nun aber war es der nachvedischen Zeit allgemein klar, unzweifelhaft und unbestritten, dass Indra der Gewittergott sei, und wenn nicht ganz zwingende Gründe das Gegentheil direct beweisen, hat man zunächst vorauszusetzen, dass dies auch vorher allgemein bekannt und deutlich war. Solche Gründe aber fehlen. Oldsberg führt selbst eine Anzahl vedischer Stellen an, in denen Indra als Besitzer oder Spender des Regens bezeichnet wird, wo von seinem Donnern (*abhiśpṛa*) gesprochen und gesagt wird, dass er den Donner (*tanyata*) in Vyitras Kienbacken geschleudert habe. Im Hinblick auf die Klarheit, die über Indras Charakter späterhin herrscht, hat man



kein Recht, hier von zufälligen Ausschmückungen<sup>1</sup> oder rein momentanen Einfällen der einzelnen Dichter<sup>2</sup> zu reden. Dass Indras Waffe der Donnerkeil war, ist den Indern zu allen Zeiten klar gewesen und die gegentheilige Behauptung Oldenbergs (p. 140, Anm.) ist unbewiesen und unbeweisbar.<sup>3</sup> Er selbst übersetzt denn auch Vajra ganz richtig durch Donnerkeil (p. 141). Es zeigt sich auch in diesem Falle, dass Pischel und Gildemeister Recht haben, wenn sie darauf dringen, die vedische Culturwelt nicht isolirt, sondern stets im Zusammenhang mit der späteren Zeit zu betrachten.<sup>4</sup> Wenn aber die vedischen Dichter in der grossen Mehrzahl der Fälle nur vom Fels oder Berge reden, aus dem Indra die Ströme befreit habe, so ist erstlich zu bemerken, dass das meistgebrauchte Wort *sindhu* keineswegs durchaus nur als Bezeichnung irdischer Flüsse erwiesen ist, und ferner zu fragen, warum die vedischen Dichter, die im Wiederholen gross sind, ein zutreffendes, liebgewordenes und ganz eingebürgertes Bild nicht unzählige Mal wiederholen sollen? Jedermann wusste, um was es sich handelte, auch ohne dass die Dichter den Regen direct als solchen bezeichneten oder die Natur des Vajra durch Beigaben erläuterten, die ihn ausdrücklich als Donnerkeil kennzeichneten. Darin eben unterscheidet sich Indra von Parjanya, dass der Letztere stets direct als der Gewitterer und Regner geschildert wird, während der Vorgang beim Ersteren fast durchweg im Bilde vom Drachenkampf und der Strömebefreiung erscheint.

<sup>1</sup> Dass man sich diese Waffe als eine Art Schleuderkugel von Erz vorstellte, spricht natürlich durchaus nicht gegen unsere Ansicht; oder ist Thors Waffe darum nicht der Donnerkeil, weil man sie sich als Hammer denkt?

<sup>2</sup> Ich kann es mir in diesem Zusammenhange nicht versagen, eine treffende Aeusserung von Dr. M. Winternitz am Schluss seines interessanten Artikels *Nejamesha, Nalgamesha, Nemesa* (*Im Journ. Roy. Asi. Soc. January 1895, p. 149—155*) anzuführen: 'It is perhaps not the least important lesson to be derived from the coincidences pointed out by Dr. Böhtlingk, that we learn how impossible it is to separate Vedic or Brahmanic mythology from the mythological conceptions surviving in Jaina — and I may add, Buddhist — literature.' — Wenn ich übrigens die erwähnte Tendenz Pischels und Gildemeisters für richtig anerkenne, so bin ich doch weit davon entfernt, die Polemik der genannten Gelehrten gegenüber den hochverehrten Verfassern des *Peit Wörterbuchs* zu billigen.



Wie klar die Naturbedeutung dieses Bildes war, sieht man aber auch daraus, dass Indra als ein auf demselben Gebiete rivalisirender Gott den Parjanya ganz in den Hintergrund drängt und zuletzt verschwinden lässt. Dass das Bild kein Bild sei, lässt sich zwar behaupten, aber nicht beweisen. Natürlich lässt es sich auch nicht streng beweisen, dass es ein Bild sei, allein da Indra sonst in Indien immer als ein Gewittergott gegolten hat, dürfte das doch höchst wahrscheinlich sein, zumal er dies auch nach Oldenbergs eigener Annahme seit Urzeiten war. Dass an einigen Stellen Indra in der That als Befreier irdischer Flüsse (z. B. der Vipāc und Qutadri) auftritt, ist nicht zu bezweifeln. Es ist da eben der himmlische Vorgang auf die Erde versetzt worden (wie oben etwas Aehnliches bei Apollon erwähnt wurde). Dass er aber nicht dauernd und ausschliesslich auf irdischem Gebiete haften blieb, verhinderte gerade der Umstand, dass Indras Wesen sich niemals gleich demjenigen anderer Götter verdunkelte. In welcher Region der vedische Indra sich für gewöhnlich bewegt, geht mit grosser Klarheit aus der engen Verbindung desselben mit den Maruts, den Sturmdämonen, hervor, die ja zur Genüge bekannt ist. Sie, die mit Blitzen versehen, Blitze in der Hand tragend (*vidyunmat, vidyudbhasta*), heulend und pfeifend dahinfahren, sind seine Begleiter, Genossen, Freunde, werden seine Schaar genannt, er ist der *marutvān, marudgapa* etc. — schon das dürfte genügen.<sup>1</sup> Keinesfalls hat Oldenberg ein Recht dazu, denen, welche jene öfterwähnten Berge und Ströme in die Wolkenregion, das Gebiet des Gewittergottes, versetzen, Verwirrung des Thatbestandes vorzuwerfen. Es war dies durchaus die nächstliegende, natürliche Auffassung, die dann auch meines Wissens vor Oldenberg die allgemein herrschende gewesen ist und durch die neue Oldenberg'sche Ansicht schwerlich verdrängt werden wird.

Schwierig zu beurtheilen ist das Wesen des Rudra, welchen die vedischen Dichter den Vater der Maruts nennen. Man hat diesen Gott früher in der Regel einfach als einen Sturmgott erklärt und aus dieser Eigenschaft die verschiedenen Züge seines Wesens abzuleiten

<sup>1</sup> Oldenberg erwähnt dessen nicht.

gesucht, so gut es eben ging. OLDENBERG tritt dieser Ansicht entgegen: „Für das Bewusstsein der vedischen Dichter jedenfalls kann er diese Bedeutung nicht gehabt haben“ (p. 216). Das dürfte in der Hauptsache wohl zuzugeben sein. Die Schilderungen der vedischen Dichter lassen uns den Sturmgott nicht deutlich erkennen. Wer diesen Gott einfach als eine Personification der Naturerscheinung des Sturmes erklären will, geht gewiss in der Irre. Seltsame Züge seines Wesens deuten nach ganz anderen Richtungen hin. Dennoch glaube ich, dass auch die Beziehung zu Wind und Sturm ein uralter wichtiger Zug im Wesen des Rudra ist. Heisst doch nicht nur er der Vater der Maruts, werden doch auch sie, die Sturmdämonen, die Rudras<sup>1</sup> genannt, so dass er als ihnen wesensgleich, gewissermaßen nur als das Haupt, der Oberste, der Führer dieser Schaar erscheint, als der Haupt-Rudra, der Rudra *ṛat̐ ṛāṇ* jense Schaar geringerer Rudras überragend, welche letztere in ihrer Wind- und Sturmnatur wiederum nicht zweifelhaft sind. Aber damit ist man noch weit entfernt, das Wesen dieses Gottes erfasst zu haben.

Der Rigveda enthält nur wenige Hymnen an Rudra. Mit Recht zieht OLDENBERG die gesamte vedische Literatur heran, um ein möglichst vollständiges Bild von dem Gotte zu entwerfen. Er ist eine wilde, furchtbare, schreckenregende Erscheinung; man scheut und fürchtet sich vor ihm wie vor der Welt der Todten, mit der er im Cult sich vielfach sehr merkwürdig berührt. Man sucht ihn abzufinden mit Gaben, ihn fern zu halten, dass er nicht schade. Sein Geschoss ist gefahrbringend, gefürchtet. Die Berge sind sein hauptsächlichster Aufenthalt, er ist Bergbewohner, Bergwandler, Bergesherr. Ihn umgeben, ihn begleiten seine Heerschaaren, deren Wesen vielfach dunkel, etwas Gespenstisches, Grauenregendes an sich hat. Gelegentlich scheinen sich dieselben mit den Schlangen zu berühren. Der Gott sendet Krankheit, aber er heilt sie auch, ja er gilt als der beste der Aerzte. Sehr ausgeprägt ist seine Herrschaft über das Vieh, dem gnädig zu sein er oft angefleht wird; aber auch mit Bäumen und Wäldern steht er in Beziehung. Sehr merkwürdig ist, wie er sich oft zu vervielfältigen scheint, in tausenden von Gestalten in

allen Reichen der Natur erscheint und verehrt wird. — Wo liegt bei solcher Mannigfaltigkeit der Ausgangs- und Kernpunkt der ganzen mythologischen Conception? Den Sturm weist OLDENBERG zurück, er will eher an die Berge und Walder denken, er erinnert an die Verwandtschaft der Rudra-Vorstellung mit der Vorstellung schädender Seelen, die sich hier vielleicht „zu Dimensionen gesteigert hat, welche der Grösse der himmlischen Götter gleichkommen“. Die Seelenvorstellung wäre leicht mit dem Berg- und Waldgott zu vermitteln. Einen Verwandten der von MANNHAUPT meisterhaft behandelten Faune, Sylvane, Waldmänner, wilden Leute, Fanggen u. dgl. will OLDENBERG in Rudra erkennen; er erinnert an den Mars Silvanus. Ein eigentlich abschliessendes Urtheil über die ganze Erscheinung wagt er nicht zu fällen; das beweisen die Worte: „Elemente verschiedener Herkunft mögen in diesem Kreise von Vorstellungen zusammengedrungen sein, welche auseinander zu lösen verwegen wäre.“

Diese Bemerkungen enthalten vieles Richtige, wenn ich auch nicht allem beipflichten kann. Ich hebe den Hinweis auf Mars Silvanus hervor, der, wie auch ich glaube, in der römischen Welt Rudras nächster Verwandter ist. Für nicht wahrscheinlich halte ich die Vermuthung, dass in Rudras Gestalt Elemente verschiedener Herkunft zusammengedrungen sein möchten. Trotz der eigenthümlich mannigfaltigen, scheinbar disparaten Züge im Charakter dieses Gottes, glaube ich, dass sich der Ausgangs- und Kernpunkt seines Wesens mit ziemlicher Bestimmtheit nachweisen lässt. Meine diesbezügliche Ansicht, die ich mir vor bald 10 Jahren gebildet und die mir im Laufe der Zeit immer mehr zur Gewissheit geworden, kann ich hier freilich nicht in vollem Umfang entwickeln; dennoch erscheint es mir geboten, wenigstens die Grundzüge derselben anzudeuten.

Zunächst ist es nothwendig, die Gestalt des Rudra, der auch in der vedischen Zeit schon Çiva und Çamkara genannt wird, durch Heranziehung dessen, was wir über den nachvedischen Gott Çiva wissen, zu ergänzen. Denn Çiva und Rudra sind eine Person,<sup>1</sup> —

<sup>1</sup> Die Tájurveden zeigen das sehr deutlich.



Śiva ist Rudra in der Auffassung einer späteren Zeit, zugleich ergänzt und bereichert durch manche volkmässige Elemente, welche von den Verfassern der vedischen Bücher wohl absichtlich fern gehalten oder doch in den Hintergrund gedrängt wurden. Diese Ergänzung ist ebenso nothwendig, wie die der homerischen Götter durch Alles, was wir späterhin über deren Cult und die sie betreffenden volkmässigen Vorstellungen und Bräuche erfahren. Auf das Volkemässige ist dabei das Gewicht zu legen; theologische Theorien wie z. B. die von der Rolle, welche Śiva in der Trimūrti spielt, haben einen viel bedingteren Werth, obwohl sie natürlich nicht unberücksichtigt bleiben dürfen.

Auch Śiva ist der Bergbewohner, der Herr der Berge, wild, gefährlich, Furcht und Schrecken erregend im höchsten Grade, namentlich aber ist wichtig, dass bei ihm die Beziehung zum Todtenreich mit grosser Klarheit hervortritt, die wir auch beim vedischen Rudra in bedeutsamen Zügen erkennen können. Śiva, der grausig gedachte und gebildete Gott, ist der Herr der Gespenster (der Bhūtas), er trägt auf den Bildwerken ein Halsband von Schädeln. Damit im Zusammenhang steht sein Blatidret, die blutigen Opfer, die er — und noch mehr sein weibliches Gegenbild, seine Frau — erhält. Er wird ein Esser von Fleisch, Blut und Mark genannt und erscheint auf den Bildwerken im Begriff ein Thier zu tödten, oder ein Menschenopfer darbringend, mit einem abgeschnittenen Menschenkopf in der Hand u. dgl. m. Hierher gehört wohl auch seine Beziehung zu den Schlangen, die als Seelenthiere eine Rolle spielen, — eine Beziehung, die namentlich auf den Bildwerken sehr deutlich hervortritt, den nur schwach vorhandenen betreffenden Zug des vedischen Rudra willkommen ergänzend. Alles dies bringt die späteren Theologen dazu, Śiva geradezu zum Gotte der Zerstörung, der Vernichtung alles Lebens zu stempeln; sieht man aber etwas näher zu, so erkennt man bald, dass seine Beziehung zu Fruchtbarkeit und Zeugung ebenso stark hervortritt. Er zeugt und schafft in unerschöpflicher Lebensfülle. In den Grotten von Elephanta hat Śiva einen Schädel und ein kleines neugeborenes Kind als Attribute, um seine

Doppelbeziehung zu Tod und Zeugung anzuzeigen. Beim orgiastischen Qivafest im Monat Cāitra suchen die indischen Frauen dadurch fruchtbar zu werden, dass sie von den orgiastischen Heiligen Früchte u. dgl. zu erlangen suchen. Besonders deutlich zeigt sich die Beziehung Qivas zu Fruchtbarkeit und Zeugung im phallischen Dienst. Der Phallus, indisch Linga, ist das Symbol von Qivas zeugender Kraft, und dieser Linga-Cultus des Qiva ist noch heute über weite Theile von Indien verbreitet.<sup>1</sup> Vielleicht deutet auch der Stier des Qiva die Zeugungskraft an.<sup>2</sup> Zur Fruchtbarkeit in Beziehung steht endlich wohl auch ohne Zweifel der stark hervortretende Orgasmus im Dienste des Qiva. Er selbst ist Gott des rasenden Wahnsinns, der mit blutigem Elephantenfell bekleidet den wilden Tanz Tāṇḍava aufführt, hat also eine orgiastische Seite in seinem Wesen. Auch die Bildwerke führen ihn uns in dieser Eigenschaft vor. Er erscheint auf dem Stier im orgiastischen Zuge; wir sehen ihn mit Tigerfell, Schlangen, Schädelkranz, berauschende Getränke trinkend und mit gerötheten Augen auf seinem Stier, like a mad-man, wie Ward sich ausdrückt. Es werden in Indien orgiastische Qivafeste mit wüster, ausgelassener Lustigkeit, schrecklich lärmender Musik, Tanz und allerlei blutigen Grausamkeiten gefeiert, welche letztere als dem Gotte wohlgefällig gelten und wahrscheinlich Ersatz für alte Opferungen sind. Blutiges Zerreißen und Zertheilen scheint diesem Gotte ebenso

<sup>1</sup> Die oft angenommene Zurückführung des indischen Phallus-Dienstes auf Culte der Ureinwohner entbehrt der Begründung und ist, wie die Vergleichung namentlich des Dionysos- und Herakles-Dienstes lehrt, durchaus nicht wahrscheinlich. Mehr als wahrscheinlich dagegen ist, dass die Dichter der Rgveda-Lieder von einem solchen Cult nichts wissen wollten (vgl. ihren Ausruf gegen die Qivadevī, welches Wort nicht durch Schwanzgötter zu übersetzen ist, sondern, wie schon der Anent lehrt, der das Wort als Rahsvēdi kennzeichnet, durch „den Schwanz zum Gott bezeichnend, d. h. Phallusdienst. Irrs ich nicht, so hat Gaster dies zuerst bemerkt). Der phallische Cult lebte vermuthlich in denselben Kreisen des Volkes fort, durch deren Einfluss Rudra-Qiva in der Folge zu einer Bedeutung heranwuchs, die alle andern Götter in Schatten stellte.

<sup>2</sup> Qiva erscheint gelegentlich sogar selbst mit einem Stierkopf, merkwürdig zu den Stier-Dionysos erinnernd, der geradezu tadāḥ angerufen und aufgerufen wird zu kommen tū jōṣe tūi Nōv.

zu gefallen wie dem Dionysos und seinen Mänaden. Aber auch das Feuer spielt eine Rolle. Anzünden grosser Feuer, Schreiten durchs Feuer, Halten von brennenden Lampen auf dem Kopfe während der ganzen Nacht wird bei diesen Feiern beobachtet. Dieser Zug erinnert an die brennenden Fackeln der Mänaden und der verschiedenen orgiastischen Vegetationsbräuche in deutschen und romanischen Landen (Pechtenlaufen, *'jour des brandons'* etc.); und es kann kaum einem Zweifel unterliegen, dass diese orgiastischen Feste der Inder den gleichen Zweck haben wie die entsprechenden Feiern bei den Griechen, Deutschen und Romanen, nämlich die Fruchtbarkeit in der Natur, resp. auch im Menschenleben zu befördern.

Damit nähern wir uns der Erklärung der in Rede stehenden Göttergestalt.

Wir finden bei einer ganzen Reihe indogermanischer Völker einen hervorragend wichtigen Typus von Göttern, welche als Oberste und Führer der Schaar abgeschiedener Seelen zeitweilig ruhend, resp. in Ruhe über die Todten herrschend gedacht sind, zu gewissen Zeiten des Jahres aber an der Spitze jener Schaar in wildem Zug durch die Luft über das Land hinjagen. Ihre Gestalt ist von allen wilden Schrecken des Todtenreiches umgeben, gleichzeitig aber waltet die Vorstellung, dass der Zug des Seelenheeres, der wilden Jagd, wie sie in deutschen Landen heisst, Gedeihen und Fruchtbarkeit schafft in der Vegetation, wie auch im Viehstand und unter den Menschen. Weil aber das Seelenheer in Wind und Sturm dahinführt, die Vorstellung von Seele und Wind überhaupt im primitiven Denken sich nahe berührt, sind diese Götter entweder alte Wind- und Sturmgötter (resp. Dämonen), oder haben sich solchen angelehnt.

Auf germanischem Gebiet tritt uns als hervorragendste Gestalt dieses Typus Odin-Wodan-Wuotan entgegen.

Man darf bei Beurtheilung dieses Gottes nicht von dem Odin der altnordischen Poesie ausgehen und seine Gestalt als die maassgebende betrachten. Es ist bekannt, dass der altnordische Odin eine eigenartige Entwicklung durchgemacht, dass er, zu einer höheren Bedeutung emporgewachsen, den alten Himmels Gott verdrängt hat



und an seine Stelle getreten ist. Dadurch sind eine Reihe von Eigenschaften auf ihn übergegangen, die ihm nicht ursprünglich angehören. Die ältesten und ursprünglichsten Züge im Wesen dieses Gottes treten am deutlichsten durch die Vergleichung der entsprechenden, weniger hoch entwickelten Parallelgestalten der anderen germanischen Stämme hervor. Bei solcher Vergleichung erkennt man klar, dass Odin-Wodan-Wuotan ein alter Wind- und Sturmdämon und zugleich Führer der Schaar abgeschiedener Seelen ist. Als Winddämon weist ihn schon sein Name aus, der etymologisch mit dem indischen Vāta zusammenhängt, und in der eben angeführten Doppelseigenschaft ist die Vorstellung von ihm seit uralter Zeit bei allen germanischen Stämmen lebendig. Von brausenden, heulenden Schaaren gefolgt jagt er laut tosend durch die Luft. Das ist der Wotn, der in Oesterreich mit Fran Holke zusammen durch die Luft jagt, auf weissem Ross, in weiten Mantel gehüllt, den breitkrümpigen Hut auf dem Kopfe, ganz ähnlich wie in nordischen Quellen Odin erscheint. Das ist das Wates- oder Mutes-Heer in Schwaben, das mit wunderbarer Musik, von heftigem Sturm begleitet, durch die Luft führt; das ist das ‚wüthende Heer‘ oder Wuetes in Baiern, das Wudesheer in der Eifel, das Wüthenheer im Voigtlande, in weiten Gebieten als ‚die wilde Jagd‘ wohl bekannt. Der Führer trägt mancherlei Namen: Schimmelreiter, Breithut, wilder Jäger, Woejäger, Höljäger, Haackelherend, oder noch deutlicher Wode, Wand, Wor (z. B. in Mecklenburg und Schleswig-Holstein). Auch in Schweden ist ‚Odens Jagt‘ bekannt; ‚Oden far förbi‘ oder ‚Oden jagar‘ sagt man, wenn es stürmt u. dgl. Namentlich in den Zwölfnächten jagt dieser wilde Jäger, doch auch zu anderer Zeit. Die Vorstellung ist so bekannt, dass ich von weiteren Ausführungen absehen kann; sie ist über die ganze germanische Welt verbreitet, ihr Zusammenhang mit dem Gott Wodan-Odin steht ausser Zweifel; sie bildet den Ausgangs- und Kernpunkt im Wesen dieses Gottes.

Als Windgott offenbart sich übrigens Odin noch in manchen anderen Zügen. Darin erscheint er in der nordischen Sage als der unermüdete Wanderer (*viator indefessus*, wie ihn Saxo nennt);

darum ist er es, der den Schiffen den günstigen Wind (Wenschwind) verleiht; wenn er aber zürnt, braust er im Sturm daher als der Schrecken der Menschen. Auch die musische Kunst bei Odin erklärt sich wohl aus dieser Eigenschaft: die Winde sind ja Sänger, Spielleute etc. Als Windgott steht Odin auch zu den Bergen in Beziehung, denn in den Bergen haust der Wind, nach volkstümlicher Anschauung. Odin wird von Sigurd der ‚Mann vom Berge‘ genannt, zeigt sich auf dem Berge stehend, haust mit seiner Schaar, seinem Heer im Berge. Dieser Zug gehört aber mit gleichem Recht Odin als dem Seelenführer, und sehen wir daran wieder, wie in diesem Gotte Windgott und Seelenführer untrennbar sind. Die Berge, aus denen der Wind kommt, scheinen schon früh mit Vorliebe als Sitz des Seelenheeres und seines Führers, des Windgottes, angesehen worden zu sein. Noch heute fürchtet man sich in Norwegen vor dem ‚Volk der Berge‘, d. i. eben dem Heere der abgeschiedenen Seelen; noch heute glaubt man in verschiedenen Gegenden Deutschlands, dass die wilde Jagd oder das wüthende Heer zu gewissen Zeiten aus dem Berge hervor braust; oder es ist ein bergentrückter Kaiser, ein Held mit seinen Schaaren, die im Berge hausen, aus dem Berge daher gezogen kommen. Auf dieser alten Anschauung beruht im Grunde auch die nordische Vorstellung von Walhall, der Todtenhalle, wo Odin mit seinen Schaaren haust.<sup>1</sup> Odins Reich ist das Todtenreich, darum heisst er Valfadir und Valgautr (Todtenvater und Todtengott). Til Odins fara, zu Odin fahren, heisst ‚sterben‘. Wie die Vorstellung von Walhall, der Todtenhalle, wo Odin herrscht, in der Wikingerzeit sich zum Kriegerparadiese entwickelt hat, können wir hier übergehen. Als Todtengott, der die gefallenen Krieger herbergt, wird Odin auch zum Gotte der Schlachten. Als Todtengott empfängt er blutige Opfer, ja Menschenopfer. Der Mercurius, dem nach Tac. Germ. 9 Menschenopfer gebracht werden, ist eben dieser

<sup>1</sup> Man erkennt das z. B. an der Erzählung der Ynglingasaga, wo König Svegdir das Odin besucht. Da haust der Gott in einem Gefäß, at Steini genannt, weil es ein grosser Stein, ein Fels war. Der König tritt ein und wird niemand gesehen.

Gott. Für den Norden ist die Sache bekannt genug. Die dem Odin Geweihten sind dem Tode geweiht, sie müssen sterben. Das gilt namentlich für besiegte Feinde, aber auch sonst. Als z. B. (in der Gautreksaga) bei einem Seesturm das Loos darüber geworfen wird, wer durch sein Blut den zürnenden Gott versöhnen soll, und als das Loos König Wikar trifft, da durchbohrt ihn Starkadr mit Odins Rohrstengel und ruft: „So geb' ich dich Odin!“ Harald Hildetand ist durch Odins Gnade unverwundbar und pflegt diesem die Seelen der Erschlagenen zu weihen, bis in seinem Alter Odin selbst als sein Wagenlenker ihn niederreißt und mit der Keule erschlägt. König Oen wird alt, indem er jeden zehnten Winter dem Odin einen seiner Söhne schlachtet. Grimhild waiht ihm ihr ungeborrenes Kind. Bisweilen weihen sich die Helden selbst dem Odin mit einer bestimmten Frist. Hadding erhängt sich selbst, Odin zu Ehren u. dgl. m. Den furchtbaren Todtengott erkennen wir auch an der blutigen Beute des wilden Jägers, von der manche grausige Sage berichtet. Verwegene Menschen, die in das Halloh der wilden Jagd mit eingestimmt, erhalten gelegentlich einen Antheil der Beute zugeworfen: eine Pferdeleude, ein Ochsenviertel, eine Hirsch- oder Rehkeule, ja eine Menschenleude, das Viertel eines Moosweibchens u. dgl. m. Als Todtengott heisst Odin auch Drangulrottinn, d. h. Herr der Gespenster u. s. w.

Furchtbar, grausig, schrockenerregend ist die Erscheinung der wilden Jagd und ihres Führers, aber ebenso gross auch ist der Segen, den sie bringen, denn nach altem Glauben steht das Seelenheer in nächster Beziehung zur Fruchtbarkeit, es schafft Gedeihen in Feld und Flur. Darum zieht nach deutschen Volkssagen das wüthende Heer durch die Scheunen. Darum erscheint die Richtung, welche der Rodensteiner, einer der örtlichen Stellvertreter Wodans, bei seinem Zuge genommen hat, auf dem Boden der Flur wie ein Weg, und wo es durch die Frucht ging, sieht man deutlich einen Strich mitten durch das Korn laufen, an dem es höher steht und besser gedeiht als anderswo. Das Volk im Aargau freut sich, wenn das Gæstis-Heer (d. h. Wodes-Heer) schön singt, denn dann gibt es ein fruchtbares



Jahr; ähnlich in Schwaben und in anderen Gegenden. Dem entsprechend erscheint Wodan-Odin, der Führer des segensbringenden Heeres, als Schutzherr der Fruchtbarkeit, des vegetativen Gedeihens und erhält gelegentlich dahin gehörige Opfergaben. In Niederdeutschland ist die Beziehung dieses Gottes zur Ernte, zur Vegetation noch heute sehr deutlich und lebendig. Man lässt bei der Ernte einen Büschel Getreide stehen, dem Woden für sein Pferd! Diese letzte Garbe wird hie und da umtanzt und das sich anschliessende Gelage heisst Wodelbier. Im Schaumburgischen wird dem Wold (= Wod) bei der Ernte in bestimmter Form geopfert; unterbleibt dies, so gibt es das nächste Jahr Missernte. Nach Einigen wird auch Feuer dazu angezündet. Bei Bellugries in Baiern bleibt ein Aehrenbüschel stehen für den Waudlgau und daneben Bier, Milch und Brot für die Waudlhunde; wer das nicht thut, dessen Felder verderben. Aehnliches in anderen Gegenden, sowie auch in Skandinavien. Die Nordländer baten auch den Odin im Mittwinteropfer um guten Jahresertrag und um Gedeihen der Saat. Mittwinter, die Zwölften, das ist ja die Hauptzeit, wo Wodan-Odin mit seinem Heer durch die Luft zieht. In dieser Zeit hauptsächlich findet denn auch der Mummenschauz statt, der den Wodan-Odin und sein gespenstisches Gefolge darstellt und in so deutlicher Beziehung zum Gedeihen der Vegetation steht, dass er geradezu als ‚Feldcult‘ oder ‚Vegetationsbrauch‘ in Anspruch genommen worden ist. Der ‚Schimmelreiter‘ mit seinen theils wunderlichen, theils greulichen Begleitern, den Feien, Erbsenbär, Klapperbock u. dgl. sind allbekannt.

So ist denn Wodan-Odin ganz deutlich als der in Wind und Sturm dahinfahrende Anführer der Seelenschaar, der zugleich zur Fruchtbarkeit der Vegetation in nächster Beziehung steht.

Sehen wir uns nun bei den andern indogermanischen Völkern nach verwandten Vorstellungen um, vor Allem nach der Vorstellung des zu gewissen Zeiten umherschwärmenden Zuges der abgeschiedenen Seelen. Erst die neuere Forschung hat uns auf griechischem Boden solch einen Seelenzug und damit auch eine Parallele zu der germanischen wilden Jagd in dem Zuge, dem sogenannten Thiasos des

Dionysos erkennen lassen. Es lag nahe, in dem Führer dieses Zuges, Dionysos, einen Verwandten des Wodan-Odin zu vermuthen, so wenig auch diese beiden Götter nach den früheren Anschauungen von ihrem Wesen zusammen zu gehören schienen. Diese Vermuthung hat sich mir bei wiederholter gründlicher Untersuchung immer mehr als richtig bestätigt.

Zum Gott des Weines ist Dionysos-Bakchos erst im Laufe der Zeit allmählich geworden; er ist es bei Homer noch nicht und ist es auch späterhin keineswegs ausschliesslich; vielmehr sind die Kenner darin einig, dass sein Wesen viel mehr umfasst, viel tiefer liegt. Dionysos ist ein Gott der vegetativen Fruchtbarkeit in weitestem Sinne, das steht fest. Zum Weingott wurde er dann nicht nur, weil die Rebe gewissermassen als edelste Blüthe der Pflanzenwelt, als sein Geschenk zur *ἑστία* erscheint, sondern wohl auch darum, weil der Gott selbst (wie übrigens auch Odin) in hervorragender Weise als Trinker erscheint, weil er mit seinem Gefolge im Zustande wilder, enthusiastischer Aufregtheit, wie trunken von Wein, umherschwärmt. Man hat diese Umherschwärmen und Weintrinken des Gottes später aus seiner Eigenschaft als Weingott abgeleitet; die Sache verhält sich aber gerade umgekehrt. Weil er umherschwärmte und sammt seinem Gefolge am Wein sich berauschte und dabei zugleich Fruchtbarkeit und Gedeihen der Vegetation bewirkte, darum brachte man ihn gerade mit demjenigen Gewächse in nähere Beziehung, dessen edles Erzeugniss bei dem Gotte selbst und seiner Umgebung eine so wichtige Rolle spielte.

Um jedoch tiefer in das Wesen des Dionysos einzudringen, müssen wir ihn als Führer seiner Schaar, des mit ihm umherschwärmenden Thiasos kennen lernen, nicht minder den eigenartigen orgiastischen Cult des Gottes beachten, der augenscheinlich ein irdisches Abbild jener umherschwärmenden göttlichen oder halbgöttlichen Schaar darstellt. Man hat diesen Orgiasmus früher nur flach und unzulänglich zu erklären gewusst, als Darstellung der Folgen und Freuden des Weingenusses. Die richtige Erklärung ist von Maxmüller vorbereitet und von Voigt zuerst ausgesprochen in seinem

Artikel ‚Dionysos‘ in Roschers *Mytholog. Lexicon*. Es handelt sich dabei um einen sogen. ‚Vegetationszauber‘, eine ekstatische Feier, welche den Zweck hat, die Vegetation zu wecken, ihr Fruchtbarkeit und Gedeihen zu schaffen. MANSCHARDT hat im ersten Bande seiner ‚Antiken Wald- und Feldeulte‘ unter der Ueberschrift ‚Fackellaufen über die Kornfelder, Kornaufwecken, Perchtenspringen, Faschingsumläufe‘ eine Reihe höchst interessanter Bräuche aus Süddeutschland, Deutschtirol, Wälschtirol und Frankreich mitgetheilt, in denen wir merkwürdige Parallelen zum dionysischen Orgiasmus erkennen. In aufgeregtem Zuge, oft irgendwie verumummt, mit Fackeln in den Händen, auf verschiedene Art Lärm machend, springt, tanzt und läuft man tosend über die Fluren. Der Zweck ist deutlich genug ausgesprochen durch Bezeichnungen wie Saatluchten, Samenzünden, Kornaufwecken, Grusausläuten, und die wiederholte Versicherung, dass diese Umzüge nöthig seien, damit die Ernte gut gerathe. Der in Norddeutschland und Skandinavien übliche Umlauf Verumummt zur Weihnachtszeit, Neujahr oder Fastnacht mit Schimmelreiter, Julbock, Klapperbock, Erbsenbär u. s. w. ist zweifellos damit verwandt. Ebenso gewiss aber entsprechen die orgiastischen Dionysosfeiern. Thyrsosstäbe und Fackeln schwingend, mit fliegenden Haaren, Schlangen in den Händen haltend, unter dem Getöse gellender Flöten und dumpf schallender Handpauken jubelten, tobten, tanzten und schwärmten die bakchischen Schaaren in den Wäldern und Bergen. Verschiedene Thiere wurden erst gehegt und gepflegt, dann zerrissen, ihr Fleisch roh und blutig verzehrt. Ein wichtiges Requisit war die bakchische Schwinge, das *ἄλκον*, und ausgesprochener Zweck des grossen Nachtfestes der Thyiaden von Delphi war, ‚das Kind in der Schwingenwiege zu wecken‘ (*ἐγείρειν τὸν Αἰκωτῆρα*), d. h. den Dämon der Kornschwinge, den Korndämon zu wecken. Die Uebereinstimmung ist klar. Es erhebt sich nun aber für uns die Frage: wie kam man auf die Idee, dass derartige schwärmende Umzüge solche eine Wirkung auf die Vegetation zu üben vermöchten?

Die Antwort ergibt sich aus dem Charakter dieser Umzüge, die augenscheinlich nichts anderes sind als eine Darstellung des



schwärmenden Umzuges der Geisterschaar. Rapp hat in seinem Aufsatz 'Die Ménade im griech. Cultus, in Kunst und Poesie' (*Rh. Mus.* 27, 1 ff.) den Nachweis geliefert, dass der historisch überlieferte orgiastische Dionysoscult nichts ist als ein Abbild des in Sage und Mythos überlieferten orgiastischen Schwärmens der Geisterschaar, die das Gefolge des Gottes Dionysos bildet. Ebenso ist der germanische Schimmelreiter mit seinem Gefolge nichts anderes als Darstellung des Wodan-Odin mit dem seinigen; desgleichen die vermanneten Gestalten beim Perchtenlaufen nur ein Abbild der wirklichen Perchten, der im Gefolge der Göttin Percht (Perahta)<sup>1</sup> in den Zwölften umherschwärmenden Geister. Und weil man nun glaubte, dass das Geisterheer Fruchtharkeit und Gedeihen der Vegetation bewirke, darum dachte man dieselbe Wirkung durch lebendige Darstellung und Vorführung desselben, durch das Schwärmen der menschlichen Abbilder durch Feld und Flur erzielen zu können. Darin eben liegt das Wesen dieses 'Vegetationszaubers'.

Das schwärmende Heer des Wodan-Odin, wie auch das der Frau Perchts, Frau Holle etc. ist, wie wir wissen, das Seelenheer. Das drängt zu dem Schluss, dass wohl auch die griechische Entsprechung, der Thiasos des Dionysos, ebenso zu fassen sei. Und dieser Schluss erweist sich als ein durchaus richtiger.

Der Grund für die antike Sitte, die Grabdenkmäler mit Darstellung bakchischer Scenen zu schmücken, liegt tiefer, als der grosse Dichter der venetianischen Epigramme ahnte und ahnen konnte; er liegt in dem Umstande, dass eben diese Schaar des Dionysos, — Ménaden, Bakchen, Nymphen, Satyrn, Silene u. s. w. — nichts anderes ist als die Schaar der abgeschiedenen Seelen, in welche der Neuverstorbene aufgenommen gedacht wird, mit welcher er nun

<sup>1</sup> An Stelle des Wodan-Odin fungiren in manchen Gegenden weibliche Göttinnen als Führerinnen des Seelenzuges, namentlich auch Frau Ganda, Frau Holle, Frau Berke. Die Parallelgestalt dieser Göttinnen bei den Griechen ist Artemis, ursprünglich auch eine Führerin des schwärmenden Heeres weiblicher Seelen (nicht Mondgöttin), wie ich in meinen Vorlesungen über vergleichende Mythologie schon seit längerer Zeit dargelegt habe. Es mangelt der Raum, dies hier näher anzuführen.

selbst dahin zieht. Eine lateinische Grabinschrift in der Ebene von Philippi spricht es ausdrücklich aus, dass der Verstorbene sich zu den Satyrn gesellt<sup>1</sup>. Feiner deuten dies die Bildwerke der Gräber an, wie namentlich FERTWÄGLER in der Einleitung zu den Terracotten der Sammlung SABOTROFF, Bd. II, p. 16. 17 sehr schön ausführt. Die Grabmonumente zeigen nach ihm Gestalten von der Art, wie man hofft, dass sie im jenseitigen Zustande der Seele begegnen und sie beglücken werden<sup>2</sup>. Offenbar aus demselben Grunde tanzten Satyrtenenchöre der Bahre voran. Auf manchen Grabmonumenten sitzt der Tote da, den Besuch des Dionysos empfangend, erscheint in seine Gemeinschaft aufgenommen. Ausdrücke des dionysischen Schwärmens werden im Zusammenhang mit Todtenvorstellungen gebraucht. Dionysische Prädicate finden sich mit Unterweltswesen verbunden (cf. DILTHEY, *Rh. Mus.*, 1870, p. 337. 352). Die bildende Kunst zeigt Bakchen und Mänaden in doppelter Erscheinung: bald schwärmend, orgiastisch erregt, mit im Winde flatterndem Mantel, bald ruhig, träumerisch, ernst, stumm, ja schwermüthig und düster. Wir erkennen darin die Doppelheit der bald wehmüthig oder düster ernst ruhenden, bald unüberschwärmenden Seele (cf. RAPP, a. a. O., p. 565. 566. DILTHEY, a. a. O., p. 32). Das gottbegeisterte Rasen priesterlicher Frauen am Dionysosfeste ist mimetische Darstellung des schwärmenden Todtenzuges. Dasselbe gilt von dem mannigfachen Mummenschauz bei den Dionysien, deren *αἰσώται, τράγοι* etc. den nordischen Jalböcken, Klapperböcken etc. unmittelbar entsprechen. Dionysos aber, der Führer dieses ganzen Zuges, zeigt sich damit als Seelenführer, als Todtengott, ebenso wie Wodan-Odin. Er ist der griechische wilde Jäger, ja er trägt sogar diesen Namen, denn schon die Alten erklärten ganz richtig seinen Beinamen *Ζεῦξος* durch *ἐμπεδῶς ἐγχεῖσθαι*<sup>3</sup>. An der Spitze seines Thiasos stürmt und jagt der

<sup>1</sup> Man beachte noch merkwürdige Züge der Uebersetzung. „Der Bromios (Dionysos) führt seinen Thiasos *εἰς ἕσπε, εἰς ἕσπε!* vom Webstuhl und vom Weberschiffchen weg führt er die rasende Frauenschauz.“ (Eurip. Bakchen). Die Frauen müssen die Arbeit am Webstuhl ruhen lassen, wenn der dionysische Zug schwärmt, und die drei Töchter des Minyas, die zu Hause bei ihren Webstühlen sitzen bleiben,

Gott umher auf den Gebirgen und in den Waldthälern. Was sie jagen, erinnert ganz an die blutige Beute unserer wilden Jagd. Die Minaden verfolgen, zerreißen, zerstückeln Thiere und Menschen, wir sehen sie mit Stücken zerrissener Hirschkälber in den Händen, oft wird ihr Rohfressen und Blattrinken erwähnt, und Dionysos selbst heisst *οὐκὶνος, ἀρχαῖος*; der Rohfresser, *ἀνθρωποφάγος*; der Menschenzerreisser, *θηρὶφάγος* der Thierjäger. Die Dionysosfeste in Argos und Böotien heissen Jagdfeste (*Agrioi* oder *Agrioi*), weil es Feste des wilden Jägers und seiner Schaar sind etc. Der wilde Jäger Dionysos aber ist der Seelenführer und Todtengott, unter dem Hadesnamen *Ήρκατος* in Delphi verehrt, seine Feste sind mit Seelencult verbunden etc. Dieser sein Charakter ist so unzweifelhaft klar, dass ich mir eine weitere Ausführung ersparen kann. Ebenso klar aber ist Dionysos auch als Vegetationsgott, als Gott der Fruchtbarkeit, worauf auch das phallische Wesen seiner Begleiter deutet. Beide Eigenschaften sind in ihm so untrennbar verbunden wie bei Wodan-Odin. Schwieriger ist die Frage, ob auch Dionysos wie Wodan-Odin als alter Windgott sich erkennen lässt. Ich halte das mindestens für wahrscheinlich. Sein Rasen und Stürmen in den Bergen und Waldthälern deutet darauf hin; ebenso das Epitheton *μέλιπρος*, der mit der schwarzen Aegis Bewehrte; ist doch die Aegis nichts anderes als die dunkle Wetterwolke. Auch des Dionysos Charakter als musischer Gott erklärt sich gut aus der Windnatur. Sein Gefolge singt und spielt, er selbst heisst *μέλιπρος*, ist ein Sänger wie Odin, und

werden furchtbar dafür gestraft. Das erinnert sehr merkwürdig an das Verbot des Webens und Spinnens in den Zwölften, zu der Zeit, wenn die wilde Jagd anhebt, wie solches in germanischen Ländern wohlbekannt ist. — Wenn es in demselben Chor der Bakchen bei Euripides heisst: „Wer auf dem Weg, wer im Hause ist, soll zur Seite treten und anständig schweigen!“ so erinnert das wiederum daran, wie der germanische wilde Jäger ruft: „Aus dem Weg! aus dem Weg!“ Man muss der wilden Jagd ausweichen, vor ihr sich bergen. — Dionysos und seine Bakchen schlagen mit ihren Thyrsosstäben Quellen von Wein und Wasser, von Milch und Honig aus dem Felsen oder dem harten Erdboden (cf. *Parrraz, Gr. Myth.* 5. Aufl. I, 683). Kaiser Karl, der im Gudensberg häusert und mit seinem Heere daraus hervorströmt — eine locale Fassung des wilden Jägers — schlägt dem dürstenden Heer einen Brunnen im Wald! (cf. *Görke, D. Myth.* 4. Aufl. I, 127).



wir kennen ja die Winde als Sänger und Spieler. Auch das Weintrinken des Gottes lässt sich so erklären, sind doch die Wind- und Sturmdämonen der Indogermanen Trinker.<sup>1</sup> Ebenso weist auch das Gefolge des Gottes in die Windwolkenregion, Satyrn, Silene, Kentauern sind abgeschiedene Seelen, aber zugleich Winddmonen (das Letztere hat E. H. Meyer gezeigt); die Mithraden sind rasende Nymphen und als solche alte Wolkenwasserfrauen, die alten Genossinnen der Winde. Wie eng überhaupt die Vorstellung von Seele und Wind zusammenhängt, kann ich hier nicht näher ausführen; es ist bekannt genug.

Eine interessante, den Dionysos vielfach ergänzende Parallelgestalt ist Hermes, sicher ein alter Windgott (wie Roscher gezeigt hat), dabei Seelenführer und Fruchtbarkeitsgott. Sein Wesen und sein Verhältniss zu Dionysos kann ich hier wegen Raum mangels leider nicht mehr erörtern.

Einen Verwandten des Wodan-Odja und des Dionysos haben wir nun, wie mich dünkt, in dem indischen Rudra-Giva zu erkennen. Von diesem Gesichtspunkt aus erhellen sich alle Seiten seines sonst vielfach dunklen Wesens.

So erklärt sich die Beziehung des Rudra zu den Maruts, den Wind- und Sturmdämonen, deren Oberster und Anführer er ohne Zweifel ist, an deren Spitze er sicherlich einst durch die Lüfte brauste, ehe ihn Indra aus dieser Stellung verdrängte. Die Maruts aber sind ja auch nicht einfach Personifikationen von Wind und Sturm (wie man nach dem Rigveda leicht glauben könnte), es steckt mehr und Tieferes in ihrem Wesen. Mit genialem Blick hat schon A. Kuhn in ihnen Verwandte der germanischen Maren (Mahren, Mahrten)<sup>2</sup> erkannt und ihren Namen von *Y mar* ‚sterben‘ abgeleitet.

<sup>1</sup> Ursprünglich natürlich nicht Weintrinker, sondern Methtrinker.

<sup>2</sup> Das übrigens auch die germanischen Maren sich in der Sphäre der Maruts, der Gewitter- und Sturmaphre bewegen, ersieht man daraus, dass der Blitz ihr Geschoss ist, denn der Belemnit wird schwedisch *Maresten*, deutsch *Mareiten* genannt (cf. E. H. Meyer, *German. Mythologie*, p. 119). Heisst es also von den indischen Maruts, dass sie mit Blitzen bewaffnet sind, Blitze in der Hand tragen, so gilt nach Obigem von den germanischen Maren das Gleiche. Auch darf vielleicht die Be-

Darnach wären sie ursprünglich im Winde dahinfahrende Geister und Seelen Verstorbener. In ihrem spezifischen Charakter als gerüstete Krieger mit blitzenden Speeren etc. entsprechen sie am nächsten den *animae militum interfectorum*, von denen die deutsche Sage hie und da erzählt, dass sie in Bergen schlummern, um zu gewissen Zeiten im Sturmwind über das Land dahin zu jagen, eine der zahlreichen Formen, welche die uralte Vorstellung von der wilden Jagd, dem wüthenden Heer angenommen hat. Die Tendenz der Rigveda-Dichter auf Zurückdrängung des unheimlichen Gebietes der Seelen und Gespenster, ihre Vorliebe für Naturschilderungen, ihre Neigung das Göttliche in den Naturerscheinungen zu suchen, hat das ursprüngliche Wesen der Maruts verdunkelt, resp. die Naturseite an ihnen, Wind und Sturm, ganz in den Vordergrund treten lassen, wozu auch die nähere Verbindung, in die sie mit Indra traten, das Ihrige beigetragen haben mag. Wenn sie selbst Rudras genannt werden, so ist das ein deutlicher Hinweis auf ihr ursprüngliches Wesen, denn Rudras Beziehung zum Seelenreich ist zweifellos. Sehr bedeutsam ist es auch, dass die Maruts im Vordergrund stehen bei den die drei altindischen Jahreszeiten einleitenden Opfern, die, wie Oldenberg richtig erkannt hat, alte volksthümliche Sitten bergen. Mit dem dritten dieser Feste ist ein grosses Todtenopfer, eine Art Aller-seelenfest, sowie ein Opfer an Rudra Tryambaka verbunden (cf. Old. p. 441. 442). Die Verbindung Rudras, der Maruts und der Todten spricht deutlich genug.<sup>1</sup> Bemerkenswerth ist auch bei einem dieser Feste ein auf Fruchtbarkeit der Heerden zielender Ritus (Old., p. 442). Rudras Beziehung zum Seelenreich, zum Gespensterheer offenbart sich deutlich im Cultus wie im Mythos und die diesbezüglichen Bemerkungen Oldenbergs sind durchaus zutreffend. Es muss als vielzählige Ergänzung aber auch der spätere Gott Śiva hinzugefügt werden, der ja nichts ist als Rudra in der Auffassung einer

zeichnung des Donnerbassens als Marenstakken, Marenquasten, Marquast in diesem Zusammenhang angeführt werden (cf. E. H. Meyer, a. a. O., p. 120).

<sup>1</sup> Vgl. die Verehrung des Dionysos, Hermes und der Todten beim Anthesteriafeste.

späteren Zeit, der Herr der Bhūtas oder Gespenster, wie Odin Drangadrottinn heisst. Es erklärt sich aus diesem Kernpunkt im Wesen des Rudra-Śiva das Wilde, Gefährliche, Grausige, Schrecken-erregende des Gottes, die Scheu, die man vor ihm hegt, die geheimnissvolle Aengstlichkeit, mit der man ihm gegenüber tritt. Wenn man immer wieder betet: des Rudra Waffe möge uns, resp. das Vieh verschonen! wenn Śiva sowie sein weibliches Gegenbild an Mord und Zerfleischung von Vieh und Menschen sich erfreuen, so braucht jetzt nur auf die verwandten Züge des germanischen wie des griechischen wilden Jägers und seines Gefolges verwiesen zu werden (denen man auch die germanische wie die griechische wilde Jägerin zugesellen kann, Perchta, Artemis etc.). Wir dürfen Rudra, *mutatis mutandis*, den indischen wilden Jäger nennen; ja, auch Oenone spricht von ihm als dem „wilden Jäger“ (p. 223), obwohl ihm der oben entwickelte Zusammenhang fern zu liegen scheint. Wenn Rudra als gefahrbringende und gefürchtete Waffe den Bogen trägt, Odin dagegen den Speer oder den Bohrstab (*royrsproti*), welche dem Thyrsos und *ῥαψοειδὴς* des Dionysos entsprechen, so ist dazu zu bemerken, dass doch auch Odin mit Bogen und Pfeil bewaffnet erscheint. Nicht nur trägt der aus Woden entstellte engl. Hooden, später Robin Hood, Pfeil und Bogen; sondern man kennt und fürchtet auch in Schweden Odens pilar,<sup>1</sup> die sich ganz den gefürchteten Pfeilen des Rudra vergleichen, und es ist gerade auf diese Vorstellung ein Gewicht zu legen, weil sie eine volkmässige, aller Wahrscheinlichkeit nach uralte ist.

Wenn Rudra-Śiva der Bergesherr, der Bergbewohner, Bergwandler ist, so kennen wir bereits den verwandten Zug bei Wodan-Odin, wissen, wie auch Dionysos und sein Thiasos in den Bergen stürmt. Die Beziehung Rudra-Śivas zu den Schlangen, die beim dionysischen Thiasos gleich stark hervortritt, bei Odin wenigstens nicht ganz mangelt,<sup>2</sup> erklärt sich auch aus der Beziehung zum Seelenreich, denn die Schlange ist vorzugsweise das Seelenthier, dessen Gestalt

<sup>1</sup> Vgl. E. H. MEYER, *German. Mythologie*, p. 231, 232 nach H. CAVALIERE.

<sup>2</sup> Odin selbst nimmt Schlängengestalt an.



die abgeschiedenen Seelen gern annehmen. Auch die spukhafte Vielgestaltigkeit des Rudra, sowie die damit zusammenhängende Vielnamigkeit des Çiva erklärt sich aus der Proteusnatur der Seelen und findet ihre Entsprechung sowohl bei Odin wie bei Dionysos. Odin erscheint auf seinen Fahrten in den verschiedensten Gestalten, unter den verschiedensten Namen;<sup>1</sup> Dionysos wird in einem Hymnus unendlichgestaltig genannt, heisst πολυειδής, πολυμορφος, erscheint als Stier, Löwe, Panther, Jungfrau, etc., hat, wie PRILLER hervorhebt, mehr Namen, resp. Beinamen als irgend ein anderer Gott.

Aber auch das stark ausgeprägt Gütige, Heilvolle, Segenspendende an Rudra-Çivas Wesen dürfte jetzt hinlänglich aufgeklärt sein.<sup>2</sup> Er ist Zeugungs- und Fruchtbarkeitsgott, dahin zielen seine orgiastischen Feiern, die mit den entsprechenden germanischen und griechischen zusammen gehören, darauf deutet der weitverbreitete, tiefwurzelnde Phallusdienst in seinem Cultus. Kurzum, Rudra-Çiva ist Seelengott, Sturmgott und Fruchtbarkeitsgott zugleich, wie Odin und Dionysos, und wenn Megasthenes ihn mit letzterem Gotte vergleicht, so verräth er damit tiefere Einsicht, als oberflächliche Beurtheiler späterer Zeiten abnten.

Wie auch der römische Mars hierher gehört, kann ich nur mit ein paar flüchtigen Strichen andeuten. Er ist bekanntlich ursprünglich ein Gott der Fruchtbarkeit, alles zeugerischen Wesens im Pflanzen- wie im Thierreich, wie auch bei den Menschen. Als

<sup>1</sup> Er selbst sagt im Grimnismál: „Keine Namen genügte mir nie, seit ich unter den Völkern fuhr.“

<sup>2</sup> Wenn Rudra als Arzt, ja als heilender Arzt gebräuchlich wird, so ist daran zu erinnern, dass auch Wodan-Odin in dieser Eigenschaft auftritt (cf. E. H. MEYER, a. a. O., p. 252). So heißt es im Merseburger Zauberspruch die Verrenkung des Balderföhns durch Besprechung, „ah ha wola conda“. Gerade so wie Rudras Pfeile gefürchtet sind, so aber doch wieder als heilender Arzt Heilung bringt, werden auch Odens Pfeile gefürchtet, aber auch er tritt als Arzt auf und bringt Heilung durch Besprechung, wohl die älteste ärztliche Kunst. Auch Dionysos erscheint als Arzt (Ierap., Υγίαις, cf. PRILLER, *Griech. Myth.*, p. 285, Anm., Vener in ROCHERS *Mythol. Lex.*, Bd. 1, p. 1065) und ich glaube, man darf nach dem Obigen vermuthen, dass diese seine Eigenschaft tiefer begründet sein dürfte als auf der heilsamen Wirkung des Weines.

Fruchtbarkeitsgott verehren ihn die arvalischen Brüder mit alterthümlichem Cult. Aber er steht auch zum Todtenreich in Beziehung. Gerade die arvalischen Brüder rufen Mars und die Laren zusammen an. Aus dem Todtengott hat sich bei ihm, wie bei Odin, erst der blutige Kriegsgott entwickelt. Auch das Orgiastische scheint ihm und seinem Cult nicht ganz zu fehlen. Dafür zähle ich die Tänze der Salier und die Wendung im Liede der arvalischen Brüder: „Satt vom Rasen kehre heim in deinen Tempel!“ Das Rasen und Stürmen, später von der Kriegsfurie verstanden, beruht im Grunde wohl darauf, dass auch Mars alter Stürmgott und Seelenführer zugleich ist. Die etymologische Zusammenstellung seines Namens mit dem der indischen Marutas erscheint demnach als sachlich durchaus wohlbegründet.

Ich behalte es mir vor, diese hervorragend wichtige Gruppe mythologischer Gebilde — speciell Rudra-Giva — in einer besonderen Arbeit eingehend zu behandeln. Für jetzt kam es mir nur darauf an zu zeigen, wie in dieser Beleuchtung das complicirte und vielfach so dunkle Wesen des Rudra-Giva sich durchaus befriedigend aufhebt. Möchte es mir gelungen sein, die Gegner der vergleichenden Mythologie davon zu überzeugen, dass auch auf diesem Gebiete die Vergleichung im Stande ist manches Dunkle der Einzelercheinungen aufzuklären, was sonst unerklärt bleiben würde. So gewiss es richtig ist, den Veda stets im Zusammenhang mit der späteren Cultarwelt der Inder zu betrachten, so gewiss auch ist nicht nur für die Sprache, sondern für das gesammte im Veda sich offenbarende Geistesleben des indischen Volkes die vergleichende Heranziehung der verwandten Völker fruchtbar und darum berechtigt, ja gefordert.

Die gedrängtere Ausführung Oltmanns über „Andere Gottheiten“, p. 224 ff., kann ich kaum noch mit ein paar Bemerkungen streifen. Die Gleichung Püshan-Hermes ist nur flüchtig und ganz unzureichend (p. 233, Anm.) begründet. Um so auffallender erscheint es, dass Oltmanns (p. 35) diesen „Gott der Wege und Wanderer“ mit unter denjenigen Gottheiten aufführt, welche sich „mit hinreichender Sicherheit in das indogermanische Alterthum zurückver-

folgen' lassen. — Warum OLDENBERG, p. 235, die Ribhus 'überaus dunkel' nennt, ist mir nicht klar. Sie sind in ihrem Wesen verhältnissmässig recht deutlich, kunstfertige Elben, wie sie auch die andern indogermanischen Völker kennen (cf. OLDENBERG'S eigene Anm. 5, p. 235). Damit ist natürlich nicht gesagt, dass wir alle Mythen von ihnen mit Sicherheit deuten können. — Bei Besprechung der Katastrophe im Urvaci-Mythus (p. 255) hätte das ursprünglich Theriomorphe der Göttin, worauf die beiden jungen Widder, ihre Kinder, weisen, bemerkt werden sollen (vgl. meine Arbeit 'Griech. Götter und Heroen', 1, p. 54). — Wenn das fallende Meteor als Verkörperung eines Rakshas angesehen wird (p. 267), so finden sich dafür auch bei andern Völkern Analogieen, z. B. bei den Esten (cf. *Verhandlungen der Gel. estn. Ges.* Bd. vii, Heft 2, p. 48).

Doch ich muss abbrechen, da diese Bemerkungen über den ihnen ursprünglich angewiesenen Raum bereits bedeutend hinaus gewachsen sind.

Die Form des OLDENBERG'schen Buches ist glänzend. Störend finde ich die nicht seltenen, bisweilen recht langen Parenthesen.



## Die Memoiren eines Prinzen von Persien.<sup>1</sup>

Von

Dr. Alexander von Kegl.

Die cultur- und sittengeschichtliche Bedeutung der morgenländischen Memoirenliteratur kann man nicht hoch genug anschlagen. Sie bietet ja das unverfälschte Bild des orientalischen Lebens dar. Der Europäer, er sei ein gelehrter Orientalist oder ein schlichter Reisender, ist selten im Stande das bunte Treiben desselben wahrheitsgetreu ohne Uebertreibung und Verschönerung zu schildern. Es ist daher jammerschade, dass dieser so interessante Zweig der schönen Literatur bei den Orientalen so wenige Vertreter zählt. Dazu kommt noch der beeinträchtigende Umstand, dass es unter ihnen spätere Machwerke und Fälschungen gibt. Zu diesen gehören, nach der Meinung Żukowski's, wahrscheinlich die von Hoxa edirten und verdeutschten Denkwürdigkeiten des Schāh Tahmasp i von Persien.<sup>2</sup>

Eğüd-ed-Daulet's Buch über die Familienverhältnisse seines Vaters, des Schāh Feth'alli, ist ohne Zweifel eines der interessantesten Werke dieser Gattung. Man findet in ihm die lebensstrenge Beschreibung eines echt orientalischen Hofes. Der Verfasser ist kein guter Stylist im morgenländischen Sinne des Wortes. Die von allen Orientalen angestrebte Sprachkünstelei kann man ihm nicht nachrühmen. Er schreibt ein schlichtes leicht verständliches Persisch;

کتاب مستطاب تاریخ مضی در شرح حالات زوجات و بنین و بنات  
حاکم خلد اشیان از تألیفات سرکار شاهزاده آزاده مضد الدوله  
Lithographio  
(Bombay, 1304 = 1887).

<sup>2</sup> *Travels across Asia*. (Petersburg 1891) iv, 8. 382.

seine Sprache ist die des gewöhnlichen Lebens. Gleich einem modernen Journalisten berichtet er kurz und bündig über die Denkwürdigkeiten seiner Familie. Der persische Minister der Presse 'Itimād es-Selṭenot hatte ihn dazu veranlasst, die Geschichte der Gemahlinnen und der Kinder seines königlichen Vaters zu schreiben. Die Glaubwürdigkeit, die einem zeitgenössischen Autor zukommt, kann der memoirenschreibende Prinz für sein Werk nicht ganz beanspruchen. Er war ja nur ein zehnjähriger Knabe gewesen als sein Vater starb.<sup>1</sup> — Hierbei muss bemerkt werden, dass die Perserknaben früher als die abendländischen zur Reife gelangen und ein zehnjähriger Knabe ist in Persien kein naives Kind mehr.

Die Frauen des gottseligen Nāḡāns — es beginnt seine Erzählung 'Ezud-ed-Daulet — waren verschiedenen Ranges oder wie er sich ausdrückt, bildeten mehrere Classen (im Original steht *numrah* = Nummer). Zur ersten Classe gehörten die Mitglieder des Kadscharenstammes, die Prinzessinnen von Geblüt, und die Angehörigen der vornehmsten Familien des Landes. Ihre Anzahl mag vierzig oder mehr betragen haben.<sup>2</sup> Die Damen dieser Kategorie haben besondere Vorrechte gehabt. Seit Aḡa Moḡammad's Zeiten gewährte ihnen der Schāh einen separaten privaten Selām, d. i. Audienz, wozu die andern Bewohnerinnen des königlichen Harems keinen Zutritt hatten. Die Stunde dieses Selāms wurde in der Regel von einer Jesaulin (*Jesaul* weiblichen Geschlechts) verkündet, die auf dem Corridore des Enderāns den türkischen Ruf (türkisch war damals die Sprache des Hofes) *ḡanunlar gelisiz* „kommt ihr Damen“ ertönen liess. Im Audienzsaale angekommen, wurden die Sultaninnen so rangirt, dass die Mitglieder des Stammes der herrschenden Kadscharen in die erste Reihe kamen. Die übrigen Hofdamen hatte man nach dem

<sup>1</sup> اگرچه هنگام افول اختر سلطنت پدر تاجدار خود بیش از ده سال نباشتم لکن هرچه در آنزمان در نظر یا در مدت عمر خود از بزرگان قوم ذکر و اناناً شنیده بودم درین مختصر تحریر نموده ارسال خدمت عالی وزیر الطبعات داشتم Tārīḡ i 'esṭadl. S. 3.

<sup>2</sup> Tārīḡ i 'esṭadl. S. 4 عدد آنها قریب چهل بلکه زیاده بود.

respectiven Grade der Vornehmheit ihrer Familien in der zweiten Reihe aufgestellt. Jede der anwesenden Frauen hatte bei dieser Gelegenheit das Recht, ihre etwaigen Wünsche dem Herrscher persönlich vorzutragen. Natürlich machten viele davon Gebrauch. Der Rangstreit um die höhere Stelle bei der Audienz war neben der Eifersucht die Hauptquelle der Uneinigkeit unter den Frauen gewesen.

Die vornehmste Frau der Gattinnen ersten Ranges war Asija Xânum, die Mutter des Naib es-Seljenet. Ihre hervorragende Stellung war so fest begründet gewesen, dass ihr Niemand den ersten Rang streitig machen konnte. Für sie hatte der von andern Weibern des Schâhs so eifrig gefochtene Kampf um das *یوخاری باشی* (türkisch wörtlich 'das obere Haupt', nämlich Stelle) gar keinen Sinn. Als die stolzeste Frau des ganzen Enderûns galt die aus der entthronten Zenddynastie stammende eile Dume Badrin. Sie war die Tochter des Šeiz 'Alizân Zend. Als eine Nicht-Kadscharin musste sie mit dem Platze in der zweiten Reihe vorlieb nehmen. Ihr angeborener Stolz und ihre Hoffart liessen ihr keine Ruhe. Sie wollte in der ersten Reihe glänzen. Der erfolglose Rangstreit und andere Unannehmlichkeiten hatten die adelsstolze Frau so sehr erbittert, dass sie ohne Erlaubniss des Xâkân (Feth'all's) den Harem verlassend, zu ihrem Vater zurückkehrte (*bâ igânât ez hâremzâneh i xâkân bi-xâneh i پدر رفت*). In ihrer freiwilligen Verbannung war ihre Anmassung die alte geblieben. Als ihr Vater 'Alî Xân starb, forderte sie dreist ein Diadem vom Schâh, um damit die Todtenbahre ihres Vaters zu schmücken. Nach der abschlägigen Antwort wollte sie die Leiche ihres Vaters ohne Diadem nicht aus dem Hause tragen lassen. So hartnäckig war ihr Widerstand gewesen, dass der Monarch, der sie nicht beleidigen wollte, am Ende genöthigt wurde, ihre Bitte zu gewähren.

Sehr charakteristisch für die — man möchte sagen ritterliche — Denkart Feth'all's ist, dass er einige seiner Frauen ersten Ranges mit Ehrenbeweisen überhäufte, trotzdem, dass er als Gatte ihnen ganz kalt gegenüber stand. Solch eine verehrte, aber nicht geliebte Frau war Aya Bagî gewesen. Der Schâh hatte eine so grosse Abneigung gegen sie an den Tag gelegt, dass sie ihr Leben lang ihre



Jungfräulichkeit bewahren konnte. Sie wurde bei Gelegenheit der ersten Nacht von ihrem Manne unberührt verlassen. „Sie ist mir wie eine Schlange vorgekommen“, pflegte er zu seiner Rechtfertigung zu sagen. Ezud-ed-Daulet theilt hier einen primitiven türkischen Vers mit, den die verschmähte Brant gedichtet und dem Schah zugeschickt haben soll: „Nachts ist mein Freund zu mir gekommen. Nachts ist er bei mir geblieben. Nachts hat er mich verlassen. Ich wusste's nicht, wie mein Leben (d. i. der Schah) zu mir gekommen, wie bei mir geblieben, wie von mir gegangen.“<sup>1</sup>

Das Schicksal der Frauen der höchsten Kategorie war wenig beneidenswerth: sie waren ja die am mindesten geliebten Bewohnerinnen des königlichen Palastes. Nur zwei Damen aus ihrer Reihe hatten das Glück gehabt, die Liebe des Grossherrn zu gewinnen. — Die eine war die Mutter des Prinzen Kasim, die in unbedingter Hingabe zu ihrem Manne aufschauend, mit allen ihr zu Gebote stehenden Mitteln um dessen Gunst buhlte. Wohl kennend die Eingenommenheit ihres Gemahls für das schöne Geschlecht, hatte sie ihrem Manne schöne Sklavinnen geschenkt. Die meisten der in dieser Weise verschenkten Mädchen haben dem philogynen Herrscher Prinzen geboren. (*Ektez i dñhâ mâder i sâhâdâk wâlf i iudend*.)

Die andere geliebte grosse Dame war Nûs Afria. Sie wurde vom Schah so heiss geliebt, dass, als der König verstimmt und traurig aus dem unglücklichen russischen Feldzuge kommend, den Heimweg einschlug, er in einem an Suleimân Mirzâ gerichteten Briefe diesen aufforderte, ihn in Xamâa zu erwarten und auch jene zuckersüss lächelnde Schöne, die den Mund voll Trunk hat (Anspielung auf den Namen der Favoritin Nûs = Trunk, Schluck) — sie besitzt nicht nur mein Herz, sondern das Herz des Volkes einer Welt,<sup>2</sup> mit zu bringen. Die wahre Königin des Harems aber war nach der

یارم نیجه گلدی نیجه قالدی نیجه گیتدی هم ییلیم مرم نیجه گلدی

Târîx i 'asudî, S. 7. نیجه قالدی نیجه گیتدی

\* آن شکر خنده که پر نوش دهانی دارد

Târîx i 'asudî, S. 7. که دل من که دل خلق جهانی دارد

Meinung der Zeitgenossen die persische Pompadour Taüs-zânum (d. i. Herrin Pfau). Der Schâh hatte sie mit Schätzen aller Art so überhäuft, dass keine Frau des Palastes mit ihr wetteifern konnte. Mahmûd Mirzâ, der in seinem Tedkoreh unter den Schriftstellerinnen ihr ein ganzes Capitel gewidmet hat, kann nicht pompöse Worte und überschwängliche hochtrabende Phrasen genug finden, um die Bedeutung der grossen Favoritin im rechten Lichte darstellen zu können. 'Tâg ed-Daulet (Beiname Taüs-zânum's, deutsch = Krone des Reiches) ist diejenige Frau, deren Rangestimme die Ohren der Sterne Venus und Jupiter betäubt hat. Die Herrlichkeit ihrer Stellung hat die Sonne hinter den Schleier der Scham gesetzt. Ihr Glücksstern gibt dem himmlischen Monde Licht. Das Gestirn ihres Glückes verleiht der Sonne des Himmels ihre Strahlen.'<sup>1</sup>

Sie war aus Isfahân gebürtig. Zur Schönheit des Körpers gesellten sich bei ihr eine nicht gewöhnliche Bildung und dichterisches Talent.<sup>2</sup> Der Schâh gab ihr den wohlklingenden Beinamen Tâg ed-Daulet ('Krone des Reiches'). In der Hauptstadt Teherân besass sie einen mit aller Pracht ausgestatteten Palast, welcher nach Mahmûd eine halbe Million Tomân gekostet haben soll. Wobei grosse Summen diese persische Pompadour verschwendet haben mag, kann man daraus folgern, dass für die Gewürze ihrer Küche allein nicht weniger als 12000 Tomân jährlich ausgegeben wurden (*mâhî hazâr tâmân biem esbeî maftûz i Tâg ed-Daulet az dofter berit gâdir mîrud*).

Eine der grössten Schönheiten und Zierden des wohlbevölkerten Enderûns Fetḥ'ali's war das jüdische Mädchen Marjam Xânum. Sie war zuvor die Gattin des Schâh Schehid, d. i. Mohammed Aya's, gewesen. Als dieser starb, wollte der Bruder Fetḥ'ali's, Hussein Mirzâ, die schöne Jüdin heiraten. Der Schâh aber behielt sie für sich. Man sagt, diese sei die erste Ursache der Feindschaft zwischen den

تاج الدولة آن زن است که اواز مرتبه اش گوش زهره و مستقرها کر  
شموده و نطقه جاهش هورا در پرده خجسته نشاندہ ستاره طالعش ماہ آسمان را  
Xalât Hâle (Teherân 1305), S. 141.

<sup>2</sup> Vâmidar 'Aus dem Geistesleben persischer Frauen', ZDMG. 45, S. 412.

beiden Brüdern gewesen, welche bekanntlich das Blonden Husein's zur Folge hatte.

Unter den Frauen zweiter Classe war eine wichtige Persönlichkeit Sunbul Xámmá. Ihre Gerechtigkeitsliebe, eine seltene Tugend im Reiche der Sonne, gewann für sie die Zuneigung Aller. — So weit ging ihr Eifer, dass sie einmal eine gegen ihren eigenen Sohn, der als Statthalter fungirte, geschriebene Bittschrift dem Scháh mit der Bemerkung überreichte: 'Ich will nicht angeben, dass Jemand Unrecht leide und sich über den König, das Asyl der Welt, beklage. Wenn mein Sohn derjenige ist, der sich der Tyrannei schuldig gemacht hat, so soll er abgesetzt werden' (*nemizâhem kezi maz-lâm edkî' tawed u' ez idh' âlem pondh lîdâjet nemâjed*). Die Herrin Sunbul hatte die Aufsicht über die königliche Tafel. Sie sass gewöhnlich an der Seite des Scháh und es war ihre Obliegenheit, die Speisen unter die anwesenden Prinzen zu vertheilen. Mit einem gewaltigen Schaumlöffel in der Hand, passte sie auf. Wenn einer der Prinzen sich erdreistet hatte, nach einer andern Seite die Hand auszustrecken und die zugethoilt Portion eines andern an sich zu nehmen, erhob sie ihre drohende Stimme und war auch berechtigt, nöthigenfalls mit dem Schaumlöffel auf's Haupt der ungehorsamen Prinzen zu schlagen (*nihâb midâd mukerrir bîkefyir ber serâsh zudeh bûd*).

Die Finanzen des königlichen Haushaltes wurden von einer Schatzmeisterin besorgt, die den Beinamen Xázin ed-Daulet 'Schatzmeister des Reiches' hatte. Sie war zugleich das Oberhaupt des Harems. Ursprünglich war sie ein Dienstmädchen der Königin-Mutter gewesen. Nach dem Tode dieser, der nach der Gewohnheit der orientalischen Höfe die Oberherrschaft des Harems zukam, wollte Fet'h'âll eine Stellvertreterin der verstorbenen Sultannin aus der Reihe der Frauen ersten Ranges wählen. Die edlen Damen wollten aber aus gegenseitiger Rivalität davon nichts wissen und baten den Scháh, lieber eine der Sklavinnen der verewigten Monarchin damit zu beauftragen. Einer solchen Sklavin — sagten sie — würden sie gern in Allem gehorchen. So bekam dieses mit vieler Verantwortlichkeit verbundene Amt das Sklavenmädchen Gulbeden ('Rosenleib'). Alles



was man beim Hofe an Lohn, Geschenken und Kleidern erhielt, wurde von ihr vermittelt. Sie hatte ein eigenes Siegel. Die Inschrift dieses Siegels war „Accreditirt in den Provinzen Irans — Quittung des Kleiderbewahrers des Herrn der Welt“ (*am'teber der memalik Irân — kabz i sendukdâr i âh-i jahân*). Der Credit dieses Siegels war so gross, dass, wenn sie es wollte, namhafte Summen (im Original *kurûr* — eine halbe Million) ihr ohne Weiteres von Seite der Kaufleute und Bankiers zur Verfügung gestellt wurden. Als Aufseherin des Harems hatte sie grosse Macht. Ohne ihre vorherige Erlaubniss konnte keine Frau in's Haremhaus kommen oder es verlassen. Das Zeichen der Erlaubniss zum Eintritt war ein Rabinring. Dieser Ring befand sich immer bei der Schatzmeisterin. Wollte eine fremde Dame den Harem besuchen, so musste sie sich zuvor mit der Schatzmeisterin verständigen. Diese übergab dann den als Eintrittsbillet dienenden Ring einem ihrer Eunuchen, dessen Pflicht es war, die Besucher in's Enderûn zu führen. — Ein ganz analoges Verfahren wurde bei der Bewilligung des Ausganges beobachtet, mit dem Unterschiede, dass das Ausgangsbillet ein Stnaragdring war. — Xâzin ed-Daulat hat das vollste Vertrauen des Herrschers besessen. Nach 'Ezud-ed-Daulat konnte sie, wenn sie wollte, nach Belieben das ganze Schatzhaus verschenken (*eger temâm xizâneh bayîdî muhtâr bûd*).

Als eine echt orientalische Einrichtung kann man die wachhabenden Frauen bezeichnen (*zendân i kidik*). Diese waren in drei Abtheilungen eingetheilt. Jede Abtheilung bestand aus sechs Frauen. Die Obliegenheiten der wachhabenden Damen waren die folgenden: Wenn der Schâh sich zur Ruhe begeben wollte, kamen die sechs wachenden Frauen in's Schlafzimmer. Zwei Damen nahmen Platz rechts und links zur Seite des königlichen Bettes. Sie mussten darauf achten, ob der Schâh sich umwenden wollte, wo dann eine der Damen verpflichtet war, den König, am Rücken und Schulter die Arme schlingend, sachte in die gewünschte Lage zu bringen.<sup>1</sup> Zwei

<sup>1</sup> Târiz i 'equdî کشمک کشمک یتوبیت بود که در سر خدمت کشمک کشمک یتوبیت می آمدند دو نفر برای خوابیدن در وقت خواب که هر وقت بهر پہلوی که راحت میفرمودند آنکه در پشت سر بود پشت و شانه شاهانرا در بغل میگرفت

andere Frauen hielten sich am untern Ende des Bettes auf und kitzelten wechselweise die Sohlen des Königs. Die fünfte Frau musste, eine zweite Scheherazade, interessante Märchen und wunderbare Geschichten erzählen. Die sechste war nur dann in Anspruch genommen, wenn der Schah eine Botin nach aussen zu senden hatte.

Eine bevorzugte Stellung unter dem Dienstpersonal des Hofes hatten die Dienerrinnen der königlichen Kaffeetafel (im Original *kahveh khâneh* ‚Kaffeehaus‘). Sie waren mit der Aufsicht über die Requisiten des Thee- und Kaffeeservices, wie Porcellantassen, reich geschmückte Wasserpfeifen, Tabak, Zucker, Eingemachtes u. dgl. betraut. Ihre Habsucht kannte keine Grenzen. Jedes Mittel war ihnen gut, wenn sie damit Geld erpressen konnten. Einem Gaste verweigerten sie noch den Kaffee und Ghallas unter dem Vorwande, dass er unwürdig sei, den königlichen Kaffee zu trinken und die Wasserpfeife zu rauchen. Der erschrockene Gast, wohl kennend den Einfluss des Kahvehkhâne, zahlte ihnen gutes Trinkgeld, um sie zu versöhnen. — Die königlichen Prinzen, besonders die als Statthalter in den Provinzen angestellten, waren die Haupteinnahmequelle der Dienerrinnen der Kaffeetafel. Ein solcher Würdenträger gab ihnen zuweilen ein Trinkgeld von 100 Goldmünzen (*siyeffi*). Die jährliche Einnahme derselben laut nach der Meinung *‘Epid-od-Daulet’s* 15000 Tomân oder mehr betragen (*der siffi pânsdah hezâr tûmân hol mustafidanz bânhâ mîrâsid*). Eine gute Quelle des Erwerbs für sie waren die verschiedenen Sendungen. Einige dieser Sendungen waren nach unseren Begriffen lächerlicher Natur. — Es geschah zum Beispiel, dass man im königlichen Hemde einen Floh gefangen hatte. Der Fürst sagte dann einer Dienerin der Kaffeetafel: ‚Bring‘ dieses Thierchen zu diesem oder jenem Prinzen und du wirst dafür so und so viel Geld bekommen.‘ Sie übergab das Thier der bezeichneten hohen Persönlichkeit und erhielt dafür die von Könige vorherbestimmte Summe. Der Floh wurde dann von der mit der Sendung beehrten Persönlichkeit mit eigener Hand umgebracht, zur Strafe dafür, dass

و دیگرى مى نشست ومنتظر بود که هر وقت بپهلوى دیگر غلطیدند او بتوايد

er sich erdreistet hatte, den geheiligten Körper des Monarchen zu hollästigen.<sup>1</sup>

Die Musikanten und die Tänzerinnen des Palastes gehörten eigentlich nicht zur Bevölkerung desselben. Sie hatten in der Stadt ihre Privatwohnungen. Wie allgemein bekannt, sind die Tänzerinnen und Sängerinnen im Reiche der Sonne wenig geachtet. Man rechnet sie zu den Prostituirten. Ehrbare Damen hüten sich wohl, mit ihnen in Berührung zu treten. Die Sängerinnen und die weiblichen Musikanten Fet'h'all's waren in zwei Truppen getheilt. Jeder Truppe stand eine Kapellmeisterin vor. Die eine derselben war Minâ, eine Armenierin, die andere, die Meisterin (*ustâd*) Zuhreh, war jüdischer Abkunft. Beide Musikbanden hassten, dem lateinischen Sprichworte „Figulus figulum odit“ entsprechend, einander herzlich, so dass unter den Frauen des Harems ihr Hass sprichwörtlich wurde und wenn zwei Frauen einander feindlich gegenüberstanden, man sagte, sie hassen einander gleich den Musikbanden Minâ's und Zuhreh's.<sup>2</sup> Der frauenliebende König hatte einige aus ihrer Reihe mit seiner Liebe beschenkt. Die so zum Range königlicher Frauen erhobenen Tänzerinnen hörten auf Künstlerinnen zu sein und wurden als den anderen Gattinnen ebenbürtig betrachtet.

'Ezud-ed-Daulet hat viele biographische Notizen über die Söhne und Töchter Fet'h'all's in seinem Buche gesammelt. 'Abdullah Mirzâ Dârâ, ein Sohn des Xâkân (Fet'h'all's), war berühmt wegen seiner grossen Gelehrsamkeit. Besonders die Sterndeuterei cultivirte der wissenschaftlich gebildete Prinz. Fet'h'all liebte ihn sehr und unterhielt sich mit ihm, ohne dabei den zwischen Vater und Sohn be-

دیگر کیک یا امثال آن بود که اگر از پیراهن خاقان مرحوم هرگاه گرفتند میشد میپرموندن فلان کنیز قبوه خانه ببرد بقلان شاهزاده بدعد و فلان مبلغ را بگیرد و آن را شاهزادگان میگشتند که چرا بر بدن مبارک ازیت وارد تیری i 'erudi, 8. 75. آورده است

در میان حرمخانه ضرب المثل بودند اگر خصوصی در میان بودند میزدند میگفتند مثل دسته استاد مینا و استاد زهره شازده مینمایند تیری i 'erudi, 8. 27.



stehenden Rang und Altersunterschied zu beachten. Jedesmal, wenn sein erlauchter Vater sich über etwas zu betrübten Veranlassung hatte, liess er ihn zu sich rufen. Dann las der Prinz ihm im Geheimen sein Kanûnbuch vor.<sup>1</sup> — Dieses Werk hat viel zur Erheiterung des königlichen Gemüthes beigetragen. Ejud-ed-Daulat hat einige Axiome aus dem Kanûn des Prinzen Dârâ in seinem Memoirenwerke reproducirt. Im Kanûn wurden die Fragen des Glücks und Unglücks ausführlich erörtert. Die mitgetheilten Proben kommen mir sehr kindisch vor. Im Mohbat-i-musibat (Untersuchung des Unglückes<sup>2</sup>) zum Beispiel wird gesagt: ‚Die Nacht kommt — Verlangen bleibt aus — Unglück.‘ ‚Die Herrin kommt, aber ihre Magd stellt sich nicht ein — Unglück‘ (*xiarum bidjed â xidimeh is nejed musibat*). — ‚Der Schenkwrth kommt, aber der Wein bleibt aus — Unglück.‘ So bewandert war er in der Wissenschaft der Sterne, dass es ihm gelang, seinen Tod vorherzusagen. — Dârâ hat, wie fast alle gebildeten Perser, auch Gedichte verfasst. Ejud-ed-Daulat hat die folgende Grabinschrift, welche der Prinz für seinen eigenen Grabstein geschrieben haben soll, in seinem Werke aufbewahrt: ‚Wenn du nach unserem Tode über unsere Erde wandelst | Setze schonend, sachte deinen Fuss auf unser leidendes Herz.‘<sup>3</sup> In einem andern Verse singt er das obligate Lob seines königlichen Vaters, den er in seinen Versen Pir-i-folek ‚Der Alte des Himmels‘ nennt. ‚O, du Alter des Himmels, du hast jeden mit der Würde eines Grises ausgestattet. Von dir sind alle mit Reichthum und Alter gesättigt worden. Den schwachen Ameisen hast du Muth eingeflüsst. Alle hast du gegen den Löwenherzigen ermunthigt.‘<sup>4</sup>

هر وقت دلتنگی برای پدر بزرگوارش حاصل میشد میفرمود دارا بیايد  
ورفع خیالوت مرا بتمایذ کتاب قانون خودرا بدون آنکه کسی حاضر باشد  
Tâstx i 'esudl, S. 71. بحرمانه برای خاقان مرحوم میتواند

بعد از عرای ما گذری گر بخاک ما آهسته نه قدم بدل دردناک ما  
Tâstx i 'esudl, S. 71.

ای پیر فلک تو پیر کردی همدا از دولت و عمر سیر کردی همدا  
دای دل چنکال بموران ضعیف بر شیر دلان دلیر کردی همدا  
Tâstx i 'esudl, S. 71.

Unter den zahlreichen Töchtern des Schah war eine der geehrtesten Zija-es-Seltenet. Sie war eine sehr gebildete Dame, die schön schreiben konnte. Feth'ali hatte die geheimste Correspondenz ihr anvertraut. Sie wurde von allen ihren Brüdern und Schwestern geliebt und hochgeehrt. In einem seiner Verse besingt sie der Kronprinz folgendermassen: 'O Zija-es-Seltenet, meine Seele sei für dich geopfert. Hundert Kragen hab' ich deiner Abwesenheit wegen zerrißen.<sup>1</sup> Ihr Vater, Feth'ali, sagt: 'Licht meines Auges Zija-es-Seltenet. Eine Nacht ohne dich kommt uns wie ein Jahr vor.'<sup>2</sup> Zija-es-Seltenet hatte eine bedeutende Anlage zur Poesie.<sup>3</sup> Sie konnte auch improvisiren. Einmal, als die reizende Begum (eine der Frauen Feth'ali's) ohne Schleier erschien und den mit Wein gefüllten Becher dem Schah überreichte, gefiel sie so sehr ihrem Gebieter, dass er aus dem Stegreife die Versaile dichtete: 'Das Glas in der Hand des entschleierte[n] Mundschönen,<sup>4</sup> und Zija-es-Seltenet aufforderte, eine zweite Zeile dazu zu erfinden. Diese sagte improvisirend: 'Es ist der Stern Kanopus in der Hand der Sonne.'<sup>4</sup>

Mit Wohlthätigkeit gepaarte Religiosität waren die Hauptzüge des Charakters einer andern Königstochter, der Herrin Zobeidch. Sie war eine Pilgerin (Häğğeh), die ausser der Pilgerfahrt nach Mekka und Medina zehnmal die heilige Stadt Meschhed und zwanzigmal Irak besucht hatte.

Feth'ali hielt es nicht unter seiner Würde, das fröhliche Spiel seiner kleinen Knaben mitzumachen. Ich erinnere mich noch ganz wohl des Vorfalles — so erzählt 'Ezud-ed-Daulet — dass, als ich mit meinem Bruder Kämran Mirā in grossen Zimmer des Haremhauses war, seine Majestät, der Šāhān, zu sagen geruhte, dass wir alle drei Würfeln spielen sollten. Während des Spieles geht der Vorhang der Thüre auf und der

<sup>1</sup> ای ضیا السلطنه روحی فدای صد گریبان کردم از هجر تو چاک

<sup>2</sup> نور چشم من ضیا السلطنه یکشبه هجر تو بر ما یک سنه

Tariz i 'asadi, S. 17.

<sup>3</sup> VANDER 'AUX dem Geistesleben persischer Frauen', ZDMG. 45, S. 414.

<sup>4</sup> قدح در کف ساقی بی حجاب سهیلی است بر پنجه آفتاب

Tariz i 'asadi, S. 18.

Kronprinz 'Abbās kommt in's Gemach. Er wollte sich über wichtige politische Gegenstände mit seinem Vater berathschlagen. Der Schāh, ohne dass eine Veränderung in seinem Benehmen sich zeigte, sagte ihm: 'Abbās, du solltest mit einem deiner Brüder spielen, mit dem andern spiele ich.' Nach einer Weile sagte Fet'h'ali sich zu seinem Lieblingssohne 'Abbās wendend: 'Du weißt es nicht, was für eine Lust es für mich ist, wenn, während wir mit unseren acht, neunjährigen Knaben spielen, solch ein Sohn wie du bist, welcher nur wenigen Vätern vom Herrn der Welt gegeben wurde, in's Zimmer kommt. Dein glückbringendes Gesicht schauen zu können, öffnet die Pforte der Glückseligkeit.'<sup>1</sup>

Seine Söhne und Töchter behandelte der Schāh wie es die oben mitgetheilte Anekdote beweist, mit väterlicher Zärtlichkeit, eingedenk des Verses des Mewlewī: 'Wenn du mit einem Kinde zu thun hast, dann musst du dich der Sprache des Kindes bedienen.'<sup>2</sup>

Der Schāh war aber nicht immer so gütig. Wenn aufgebracht, kannte sein Zorn keine Grenzen. Als Vollblut-Tyrann war er selten im Stande, sich zu mässigen. Nach 'Epsel-ed-Daulet geschah es einmal, dass der Prinz Giešmurt mit dem Serāfidār bāsheh sich zankte. Darüber erzürnte der Schāh so sehr, dass, nachdem der Prinz eine tüchtige Bastonade erhalten, er, mit der Strafe nicht zufrieden, ihm mit höchst eigener Hand die Augen ausstechen wollte. Er zog schon seinen reich geziereten Dolch, als sein Lieblingssohn, der oben erwähnte Dārā, die Geistesgegenwart hatte, dem Schāh zuzurufen: 'O du kluger König, o du Alter des Himmels, willst du den tollen

بمحو و بیهود فرمودند هیچ میدانی چه قدر لذت دارد که من با  
پسرهای هشت نه ساله مشغول بازی باشیم و مثل تو پسری که خداوند  
عالم کمتر پدری داده است از در دراید روی میمون تو دیدن در دولت  
بگشاید Tārīz i 'asafī, S. 70.

چونکه با کودک سروکارت افتاد پس زبانی کودک را باید گشاد  
Palash elicit statt des Vorher. Ausgabe von Bulākh 1258, vi, S. 99:

چون که با کودک سروکار افتاد هم زبان کودکان باید گشاد



Schah Nâdir nachahmen?<sup>1</sup> Durch diese Mahnworte wurde Feth'all besänftigt und verzichtete auf sein grausames Vorhaben. Es war aber um das Glück des unglücklichen Gefürert geschehen. So lange sein Vater lebte, war er unglücklich (*der zemân i peder buzurgâr i xod bed boxt bûd*).

Mit gewisser Vorliebe erzählt 'Ezud-ed-Daulet die merkwürdigen Heiratsgeschichten der übergrossen Familie Feth'all's. Die Hochzeiten der königlichen Prinzessinnen wurden mit der grösstmöglichen Pracht gefeiert. Als Husein Xân Tebrizi die Hand der nur vierjährigen Prinzessin Širin Gehân Xânum für seinen damals siebenjährigen Sohn Mehdi kuli-xân erhalten hatte, betrug die Morgengabe der vornehmen Braut, ausser den als Eigenthum cedirten Gütern in Schirwan, 30000 Tomâns. — Nach aller Wahrscheinlichkeit, setzt 'Ezud-ed-Daulet hinzu, fehlt den meisten unter den Söhnen und Töchtern dieses so reich ausgestatteten Brautpaares heutzutage das tägliche Brod.\*

Für die Charakteristik Feth'all's kann man viel aus 'Ezud-ed-Daulet's Buche lernen, trotzdem, dass er ihn mit allen erdenklichen Vorzügen und Tugenden auszustatten bemüht ist.

از شدت تغییر خنجر مرصعرا از کمر کشیده خواستند بدست مبارک<sup>۱</sup>  
چشمها ابو\* الملوکرا از حدقه بیرون بیاورند که دارا حضوراً قریاد کشید که  
ای شاه مقل ای پیر فلک میخواستی تقلید لادر شاه دیواتهرا بکنی خاقان  
Târîx i 'evanl, مرحوم فوراً از عقیده خود منصرف شده خنجررا در نیام گذارند  
8. 109.

اولاد همین مهدیقانخان که دختر زادگان خاقان مرحوم هستند دور\*  
Târîx i 'evanl, نیست اکنون غالب آنها برای معاش یومیه خود محتاج باشند  
8. 84.

\* Beinamâ Gefürert Mirâ's.

## Zur vergleichenden Grammatik der altaischen Sprachen.<sup>1</sup>

Von

W. Bang.

In THOMSEN'S *Zeitschr.*, II, p. 89 sagt POETZ bei Besprechung des Uralaltaischen Sprachstammes: „Im allgemeinen, so scheint mir, bedürfte der Nachweis der besonderen Verwandtschaftsverhältnisse noch mehrfach strongerer und durchgeführterer Untersuchung und einer tieferen Begründung.“

Er hat damit einem nur allen verbreiteten und allen berechtigten Gefühle Ausdruck verliehen, berechtigt in Hinsicht auf das Uralaltaische im Allgemeinen, berechtigter noch für das Altaische im Besonderen. Sieht man nämlich — um von den Untersuchungen der Uralisten ganz zu schweigen — von RADLOFF'S glänzenden vergleichenden Arbeiten auf west-altaischem Gebiete ab, so bleiben für die ost-altaischen Zweige meist nur einzelsprachliche Grammatiken, deren Verfasser noch obendrein vielleicht so sonderbare Ansichten haben, dass sie „bei einer so einfachen Sprache, wie z. B. der mandschischen, nicht viel Neues, persönlich Erforschtes“ bringen zu können glauben (MÖLLEKNORRV, *Troung Pao*, v, p. 364).

Nach und neben FR. MÜLLER'S und H. WINKLER'S einschlägigen Arbeiten ist daher GRUNDM'S *Entwurf einer vergleichenden Grammatik der altaischen Sprachen* um so dankbarer zu begrüßen. Angeregt durch diesen Entwurf möchte ich hier einige grammatische

<sup>1</sup> Vergl. Dr. JOH. GRUNDM, *Entwurf einer vergleichenden Grammatik der altaischen Sprachen*, nebst einem vergl. Wörterbuch, Leipzig, 1895.

Bildungen des Altaischen besprechen, deren Discussion einer genaueren Fixirung der einzelnen Gruppen zugute kommen dürfte; dass die Vergleichung auch den einzelsprachlichen Grammatiken von Nutzen sein wird, dürfte von vornherein einleuchten.

### I. Zum Genitiv-Affix.

Die Frage nach den Verwandtschaftsverhältnissen des altaischen Genitiv-Affixes ist in mancher Hinsicht eine sehr schwierige. BÖTTINGER<sup>1</sup> constatirt für das Jakutische vollständigen Mangel eines Affixes und hält es daher nicht für unmöglich, dass sich der Genitiv im Türkisch-Tatarischen erst nach der Spaltung entwickelt hatte. „In einem solchen Falle“, führt er fort, „wäre also an keine Verwandtschaft der Genitivendung im Türkisch-Tatarischen, Mongolischen und Finnischen zu denken.“ GÜNTHER vergleicht dagegen die bestehenden Affixe des altaischen Genitivs und kommt zu dem Resultat, dass *-ai* und *-ain* die ursprünglichen Formen sind, und dass sich die Abweichungen von jenen Formen aus phonetischen Gesetzen ergaben.<sup>2</sup> Aehnlich sagt WINKLER,<sup>3</sup> dass *n* allgemein die Grundlage des uralaltaischen Genitivs bildet.

Ich stelle auf S. 269 die altaischen Genitiv-Affixe zur besseren Uebersicht tabellarisch nach dem Auslaut des Nomens geordnet zusammen und schliesse daran einige nöthige Bemerkungen.

Im Mandchu, welches überhaupt consonantischem Auslaut abhold ist, kommen n. W. nur *ä, k, r, b* und *s* am Ende eines Wortes vor; abgesehen natürlich von ausl. *n*. Die Laute *k, r, b, s* sind ausserdem fast auf die onomatopoetischen Bildungen beschränkt, in denen auch *ä* gern verwandt wird. In den von v. D. GABELENTZ veröffentlichten Texten ist *ä* in acht altaischen Wörtern höchst selten, doch kommt es dialectisch vor in *uadān* = *uadan* (Castrén, *Tung. Spr.*, p. 136). In den allermeisten Fällen entspricht es dagegen einem chi-

<sup>1</sup> BÖTTINGER, *Sprache der Jakuten*, pp. 259—260.

<sup>2</sup> GÜNTHER, l. c., p. 50.

<sup>3</sup> WINKLER, *Das Uralalt. und seine Gruppen*, pp. 17, 88.



Consonantischer Auslaut.

Vocalischer Auslaut.

1. Auslaut nicht u 2. Auslaut u

Mandschu.

1.	2.
ni	i
Thema: <i>nah</i>	Thema: <i>dah</i>
Gen.: <i>nah-ni</i>	Gen.: <i>dah-i</i>
Thema: <i>gah</i>	
Gen.: <i>gah-ni</i>	

i
Thema: <i>ah</i>
Gen.: <i>ah-i</i>
Thema: <i>agh</i>
Gen.: <i>agh-i</i>

Tungusisch.

1.	2.
ni	hi
Thema: <i>ah</i>	Thema: <i>ah</i>
Gen.: <i>ah-ni</i>	Gen.: <i>ah-hi</i>
Thema: <i>kah</i>	Kendögit
Gen.: <i>kah-ni</i>	Thema: <i>ah</i>
Thema: <i>gh</i>	Gen.: <i>ah-ni</i>
Gen.: <i>gh-ni</i>	

hi
Thema: <i>ah</i>
Gen.: <i>ah-hi</i>
Thema: <i>ah</i>
Gen.: <i>ah-hi</i>

Burjatisch.

1.	2.
i	i
Thema: <i>ah</i>	Thema: <i>ah</i>
Gen.: <i>ah-i</i>	Gen.: <i>ah-i</i>
Thema: <i>ah</i>	Thema: <i>ah</i>
Gen.: <i>ah-i</i>	Thema: <i>ah</i>
Thema: <i>ah</i>	Thema: <i>ah</i>
Gen.: <i>ah-i</i>	Gen.: <i>ah-i</i>

1. Auslaut kurz: in	2. Auslaut lang: <i>ah, gh</i>
Thema: <i>ah</i>	Thema: <i>ah</i>
Gen.: <i>ah-in</i>	Gen.: <i>ah-gh</i>
Thema: <i>ah</i>	Thema: <i>ah</i>
Gen.: <i>ah-in, ah</i>	Gen.: <i>ah-gh</i>
Salungisch:	(nach Gaxent, p. 49)
Thema: <i>ah</i>	
Gen.: <i>ah-in</i>	

Mongolisch.

1.	2.
ah, gh	ah, gh
Thema: <i>ah</i>	Thema: <i>ah</i>
Gen.: <i>ah-ah</i>	Gen.: <i>ah-ah</i>
Thema: <i>gh</i>	Thema: <i>gh</i>
Gen.: <i>gh-ah</i>	Gen.: <i>gh-ah</i>

ah
Thema: <i>ah</i>
Gen.: <i>ah-ah</i>

Thürkeisch.

1.	2.
ah, ah, ah (gh) gh	
Thema: <i>ah</i>	Thema: <i>gh</i>
Gen.: <i>ah-ah</i>	Gen.: <i>gh-gh</i>
Thema: <i>ah</i>	Thema: <i>ah</i>
Gen.: <i>ah-ah</i>	Gen.: <i>ah-ah</i>

ah, ah, ah (gh) gh
Thema: <i>ah</i>
Gen.: <i>ah-ah</i>
Thema: <i>ah</i>
Gen.: <i>ah-ah</i>

neaischen *n* in Lehnwörtern, wie *guh* (宮), *wañ* (皇), *say* (上), *giñ* (京 und 經), *sch* (升), *fañ jah* (方丈) etc.<sup>1</sup> Der Gebrauch des Genitiv-Affixes *ni* ist demnach sehr beschränkt.

Um so häufiger sind die auf *n* oder einen Vocal auslautenden Themen. Rein äusserlich betrachtet scheint das Affix der *n*-Stämme heute allerdings *i* zu sein; doch ist es nicht zu bezweifeln, dass wir auch hier *ni* anzusetzen haben: von *bayen* lautete der Genitiv ursprünglich *bayen-ni*, von *amban*: *amban-ni*. In ihrer Schrift gebrauchen die altaischen Völker keine Doppelconsonanten, selbst dort nicht, wo sie etymologisch erforderlich wären; dass aber bei den auf *n* auslautenden Themen im Genitiv ein *nn* zum phonetischen Ausdruck kommt, beweisen die von Czekanowski<sup>2</sup> gegebenen Formen des Tungusischen (Kondogir): *minni*, *nokännil*, *oronn*, etc. Bei dem allmählichen Verschwinden des ausl. *n* (*amban-amban*  $\infty$  *amba*) abstrahierte man ein Genitiv-Affix *i* (*amban-amban*  $\infty$  *amba-ambai*), eine Massregel, die wohl um so nöthiger wurde, als es kein Mittel gab, vocalische und auf *n* auslautende Themen zu unterscheiden, solange man an beide *ni* fügte; cf. *hala* Familie, Gen. *hala-i*; *halan* Menstruation, Gen. *halan-i*, die in *halani* (\**hala-ni*) und *halani* (\**halan-ni*) naturgemäss verwandelt werden mussten. Analogiebildung wird mitgewirkt haben, *i* auch bei den von Anfang an vocalisch auslautenden Wörtern zu verbreiten.<sup>3</sup>

Das Tungusische entging allen diesen Schwierigkeiten dadurch, dass es die lautliche Variante<sup>4</sup> *hi* für *ni* einsetzte, vor welcher Stimmlose in Stimmhafte übergehen und ausl. *n* verschwindet, resp. assimiliert wird. Interessant sind hier die Kondogir-Formen mit schliessendem *l*: *nokän-ni-l*, die wir uns erst später erklären können.

<sup>1</sup> Eine Zusammenstellung der chinesischen Lehnwörter im Mandschu wäre eine dankenswerthe Aufgabe für einen geschulten Sinologen.

<sup>2</sup> *Mélanges Asiatiques*, VII, pp. 335 ff. vergl. Sprachproben n° 25, 35, 44, 69, 83, etc.

<sup>3</sup> Cf. in. Bemerkungen im *Toung Pao*, I, 331.

<sup>4</sup> Cf. Gierant, *Estuaries*, p. 51 und Verf. im *Toung Pao*, II, p. 318. Zu berücksichtigen ist im Allgemeinen der Wechsel von *g*, *h*, *n*.

Im Burjätischen sind die dialectischen Formen mit mouillierten / und ɣ von Wichtigkeit,<sup>1</sup> denn sie beweisen, dass auf den Auslaut des Themas ein anderer Factor als *i* (ɣal-i) gewirkt haben muss; ob dieses aber *u* (cf. Mandchu) oder *ä* (cf. Tung.) war, ist schwer auszumachen, man vergl. z. B. *oä*, Gen. *oäi* und das Selengische *ajaga*, Gen. *ajageni*, doch lassen die Bildungen der auf langen Vocal ausgehenden Themen eher *ä* vermuten.<sup>2</sup> Es verdient hier bemerkt zu werden, dass Wörter, welche auf *u*, *ä* ausgehen, im Burjätischen dialectisch den Vocal verlängern können, wenn sie *u*, *ä* abwerfen, sodass es vielleicht erlaubt ist *mina* = \**minan*, \**minäh* zu setzen.<sup>3</sup> Die Bildung von *lama-lamain* erklärt sich aus dem Mandchu oder vielmehr nach dem Mandchu; *lamain* ist = *lama-i-a*; das schliessende *a* steht mit *i* in tung.-kondógr *orva-nil* auf einer Stufe, cf. auch Mong. *uge-in*, *ger-yn*.

Die mongolischen Formen erklären sich aus dem Bemerkten. In den Fällen, wo an ursprünglich vocalische Themen in neuerer Zeit noch *a* gefügt wird, können Doppelformen wie im Mand. *amban-i* ~ *amha-i* entstehen, so z. B. *uge-uge-in* ~ *ugen-ugen-y* (Schauwv, *Mong. Gram.*, p. 26 Anm. Es sind Analogie-Bildungen, die ich nicht belegen kann).

Das Türkische ist nach dem Tungusischen am ursprünglichsten: *ada-ada-näh*; aus Formen wie *aslan-aslanäh* (= \**aslan-näh*) abstrahierte man *eh* etc. als Genitiv-Affix und fügte es so an andere consonantisch auslautende Stämme. Anslautendes *ä* steht im Türkischen wie *i* im Tungusischen, *u* im Mongol.-Burjätischen.

<sup>1</sup> CAZEMAN führt im Burj. *h*, *ɣ*, *l*, *r*, *p*, *t*, *ʃ*, im Tung. *l*, *ɣ*, *t*, *ʃ* als mouillierte Laute auf. Mit GERGEN'S Umschrift (p. 27) *h*, *ɣ* etc. kann ich mich nicht befreunden; man vergl. schon MERKEL, *Physiologie d. m. Spr.* 271—272, sodann MISS SOAMES, *Phonetics*, p. 122, PASTY, *Les sons du Français*, §§ 151, 185 und besonders LAZAR in KERN'S *Zeitschrift* 29, pp. 13—14, 30 ff., wo man auch eine Besprechung von SERVUS' und TRAUDMANN'S Aufstellungen findet. Experimente mit dem künstlichen Gaumen zeigen klar den Unterschied zwischen *i* mouillé und *ɣ* etc.; cf. auch ROUVESLOT'S *Modifications phonétiques de la Langue etc.*, p. 26.

<sup>2</sup> Die Gründe wurden bei Besprechung des Accusativ-Affixes erörtert worden.

<sup>3</sup> Cf. *ulan*, *ulan*, *uä*; *zufuä*, *zufuä*; *dyn*, *gyn*, *gü*; *kamäh*, *kamä* etc.



Als Grundlage des altaischen Genitiv-Affixes hätten wir demnach *ai* gewonnen, welches, so viel ich sehe, nichts anderes als eine Composition aus den Pronominal-Elementen *a* + *i* sein kann. Im Tungusischen, Burjätischen, Mongolischen und Türkischen wird dieses *a* noch durch *l*, *u*, resp. *ä* verstärkt; es wäre wunderbar, wenn das Mandschu nicht dieselbe Verstärkung zeigen sollte. Nach meiner Ueberzeugung liegen diese *l*, *u*, *ä* im Mandschu vor in Formen, wie *miniŋge*, *siniŋge*, *niyalmaiŋge*. SCHOTT hat (nach ADAM, *Gram. de la langue Mand.*, p. 31) in diesen Formen *-iŋ-kŋ* finden wollen, doch glaube ich nicht, dass man für den Uebergang von *ik* in *ig* Beweise anführen kann.<sup>1</sup> Nehmen wir an, dass *miniŋge* kein eigenes Suffix (*ge* oder *ke*, *kŋ* etc.) enthält, sondern dass die mandschuische Ligatur *ŋge* lediglich dem *ä* der verwandten Sprachen entspricht, so erklären sich auch die Adjectivbildungen auf *-ŋge*, *-ŋge*, *-ŋge* sehr einfach als *ä* + vocalharmonisch angefügtem *a*, *e*, *o*; diese Vocale könnten angefügt sein, weil das Mandschu den consonantischen Auslaut nicht liebt.<sup>2</sup> Für meine Ansicht sprechen sehr die von den sog. Verbalformen auf *hu* und *ra* gebildeten mandschuischen Ableitungen wie *henduheŋge*, *yabureŋge*, in denen man doch gewiss kein neues Suffix finden will; sie entsprechen Laut für Laut Burjätischem *alahan* (*ala-ha-n*) *alahan*, Mong. *mataksan*. Dass das chines. 上 unter der Form *seŋge* 'göttlich, erhaben' im Mandschu erscheint, ist wohl ausschlaggebend; man vergleiche dazu Fälle, wie *Leolen gisureu* 15, 2 *saiŋge be uilembi*, wo *saiŋge* statt des gewöhnlichen *sain* steht; cf. Burj. *aiin*, *saiä*, *haiin*, *haiä*.

<sup>1</sup> Denn das Nebeneinander von *juähen* und *jahŋen*, *siŋge* und *saiŋge* beweist nichts.

<sup>2</sup> Doch will ich damit keineswegs durchgängig diesen *-a*, *-e* einen formbildenden Charakter grundsätzlich abgesprochen haben; es ist sehr wohl möglich, dass sie als wirklich fortbildend zu betrachten sind, wie dies bisher wohl immer geschah. In Formen wie *aiŋe-aiŋge* 'schief', *ayun-ayunŋe* 'Ältere Schwester' etc. ist dies aber kaum der Fall. Vielleicht sind auch *-ŋge*, *-ŋge* definitiv in ihrer Beurtheilung von *-ŋge* zu trennen. Keinesfalls würde jedoch dadurch meine Auffassung von *-ŋge*, *-ŋge* etc. berührt.

Hinsichtlich BOUTRISSE's Auffassung ist schliesslich zu bemerken, dass auf dem ganzen Gebiete des Altaischen das Genitivverhältniss keineswegs durch ein eigenes Affix ausgedrückt sein muss, dass vielmehr überall die blosse Nebeneinanderstellung von *rectum-regens* zu seinem Ausdruck genügt, und sodann, dass ein lauthches Zusammenfüllen eines voraussetzenden jakutischen Genitiv-Affixes mit dem Accusativ-Affix<sup>1</sup> nicht als von vornherein ausgeschlossen erscheint; doch werden uns über diesen Punkt erst spätere Untersuchungen Gewissheit geben können.

Während demnach als allgemein uralaltaisches Genitiv-Affix *n* anzusetzen ist,<sup>2</sup> haben die altaischen Sprachen dieses *n* durch *i* (+ *n*, *l*, *ä*) weitergebildet. Was sodann die genauere Gruppierung innerhalb des Altaischen selbst betrifft, so ist auf Grund eines einzigen Factors natürlich eine solche nicht zu erzielen, doch scheint sich auch hier das Tungusische durch sein Festhalten am Ererbten vom Mandschu und Mongolischen zu trennen (*bira*, *bira-äi*, dagegen *amba*, *amba-i* etc.), während es dem Türkischen in der Auffassung von *bira-äi*  $\approx$  *ada-nei* näher steht. Bedeutsam sind hier auch die burjätischen Formen.

## II. Zum Locativ-Affix *d*<sup>n</sup>.

Schon wir vom Jakutischen, das auch hier seine eigenen Wege geht, ab, so herrscht hinsichtlich des Locativ-Affixes im Altaischen die schönste Uebereinstimmung:

Mandschu	<i>da</i>	<div style="display: inline-block; vertical-align: middle; font-size: 3em; line-height: 1;">}</div> <div style="display: inline-block; vertical-align: middle; padding-left: 10px;"> <p>Die Laute <i>k</i>, <i>t</i>, <i>f</i> werden vor <i>da</i>, <i>dy</i> zu <i>g</i>, <i>d</i>, <i>w</i>; oder <i>da</i>, <i>dy</i> wird zu <i>ta</i>, <i>ty</i>, was dialectisch auch nach <i>r</i> der Fall sein kann.</p> <p>Kondögir <i>dun</i> in <i>nodandun</i> „ihm“ neben <i>nododu</i>.</p> </div>
	<i>du</i> , <i>dy</i>	
Tungusisch	<i>tu</i> , <i>ty</i>	
	dial. <i>dun</i>	
Burjätisch	<i>da</i> , <i>de</i> , <i>do</i> , <i>dü</i>	
	<i>ta</i> , <i>te</i> , <i>to</i> , <i>tö</i> (nach dem zum Tungus. Bemerkten zu beurtheilen).	

<sup>1</sup> Oder den Resten des Locat.-Affixes.

<sup>2</sup> Cf. F. v. MILLER, *Grundriss*, II, 2, 203 und WINKLER, *l. c.*

Mongolisch	<i>da, de, du, dy, dur, dyr</i> <i>ta, te, tu, ty, tur, tyr</i> (ebenso).
Türkisch	<i>da, de</i>

Ueber den syntactischen Gebrauch sind besonders WICKLER's *Uralaltaische Völker und Sprachen* und GRUSZEL's *Entwurf*, p. 50—51 nachzusehen; die Anwendung des Affixes *de* im Mandschu sei hier durch einige Beispiele illustriert, welche sämtlich dem *Lesan gi-suren* (ed. von DER GABELENTZ) entnommen sind.

1. § 10. *Fuze yaya gurun de isinaha de*, wenn Fuze in irgend ein Land (*gurun*) kommt.
3. § 15. *tainiyoo de doriß*, eintretend in den grossen Tempel.
4. § 11. *erdemu be gönin de tebumbi*, pflanzen in (ihren) Geist (*gönin*) die Tugend.
5. § 2. *Lu gurun de ambasa saisa ako bici*, wenn im Lande Lu keine tugendhaften Männer wären.
6. § 12. *Ze-io U-cäh hoton de uulan oho mahgi*, als Ze-io in der Stadt (*hoton*) U-cäng Gouverneur war.
9. § 13. *Fuze uyuu aiman de teneki seride*, als Fuze sich unter (bei) den neun Barbarenvölkern niederlassen wollte.
5. § 6. *ada de teß*, auf einem Floss sitzend.
- ibid.* *mederi de ailinaki*, auf dem Meere fahrend.
3. § 12. *abka de weile*, Schuld gegen den Himmel.
7. § 31. *uculere de sain*, gut im Singen.
6. § 14. *te-i jalañ de*, im jetzigen Zeitalter.
5. § 25. *ashan de*, an der Seite, zur Seite.

Während über die vocalisch auslautenden Formen wenig oder nichts zu sagen ist, machen das mong. *dur* und das tung. kond. *den* gewisse Schwierigkeiten. SCHORR<sup>1</sup> leitet *dur* von mand. *dorgi* 'in, innerhalb, im Innern, im Hause, das Innere, Hof, Mitte' ab, und lässt *dorgi* seinerseits wieder aus *dolo* 'in, innen, zu Hause, das Innere' + *ergi* 'Seite, Richtung, diesseits' entstanden sein. Gegen

<sup>1</sup> Cf. GRUSZEL, *Entwurf*, p. 51, not. 1.



diese Auffassung des verdienstvollen Gelehrten muss ich leider bemerken, dass sie mit der Gleichung *lat. in* aus *interin* auf einer Stufe steht. Dabei ist auch gar nicht abzusehen, warum \**dolo-ergi* zu *dorgi* geworden sein sollte, während doch mand. *tolergi*, bei dem man noch eher an eine Zusammensetzung mit *ergi* denken könnte, nicht zu \**turgi* zusammengezogen wurde.<sup>1</sup>

Ich denke, die Sache liegt viel einfacher; doch sehen wir uns zunächst die mit *dorgi* am engsten verwandten weiteren Ableitungen von *d* an; es sind 'dies: *dolo* (*do-lo*) 'in, innen, das Innere', *dolori* (*do-lo-ri*) 'innen, innerlich, im Innern', *dosi* (*do-si*) 'innen, hinein, das Innere'; sodann *dulin* (*du-li-n* oder *du-l-i-n*) 'in, mitten in, Mitte, Hälfte, halb', davon abgeleitet *dulimba*\* (*dulin-ba*) und schliesslich *dulga* (wohl *du-l-ga*) 'Hälfte, halbvoll, der mittlere'. Aus dem Burjätischen sind *doter*, *dotor* 'das Innere', *dass*, *docs* 'hinein' und *danda* 'Mitte' zu vergleichen, denen sich im Tungusischen *dö* 'das Innere' und *dolin* 'Mitte' anschliessen.

In *dorgi* liegt meines Erachtens eine Zusammensetzung aus \**do-ri-gi*, \**do-re-gi* vor; man vergleiche die Bildungen: *deri* 'durch, während, bis an, bis zu, von, zu, auf' und *dergi* 'hoch, oben', mit denen burjät. *dere* 'auf, oben', mongol. *degere* 'oben, auf, von oben etc.' und *degereki* 'von oben' zu vergleichen sind;<sup>2</sup> ausserlich betrachtet gehören auch *tuluri* 'ausserhalb', *tulergi* 'ausserhalb', Ableitungen von *tula* 'ausserhalb' hierher. Ob das mand. *-ergi* aus *ri-gi* oder aus *re-gi* entstanden ist, ist nicht ganz sicher auszumachen; auf jeden Fall sind im letzten Grunde *ri* = *r* + *i* und *re* = *r* + *e* oder *e'*.

<sup>1</sup> Ustrigowa ist es keineswegs angemacht, dass *ergi* 'Seite' und *ergi* 'diesseits' von Haus aus identisch waren; zu *ergi* 'Seite' vergl. Mong. *ergi* 'bord élevé, rivage escarpé', Jakut. *erkin* 'Wand', Burj. *erge* 'Ufer'; *ergi* 'diesseits' verlegt man (nach dem Folgenden) wohl am besten in \**e-ri-gi*, \**e-re-gi* und vergleicht zu *e* den bekannten Pronominalstamm, der z. B. in *re* 'dieser' vorliegt, und seine mannichfaltigen Ableitungen.

<sup>2</sup> Zur Bildung vergl. *dalba* (*dal-ba*), mong. *dala* 'Seite'.

<sup>3</sup> Sind einmal die Gesetze des mongol. intervocalischen *y* und der mandch. Contraction sorgfältig erforscht, dann wird auch wohl mandch. *dorgi* mit dem (Wechsel von *r* und *n*) verglichen werden dürfen.

Das auslautende *n* in *den* stelle ich auf eine Stufe mit dem Schluss *-n* des Genitiv-Affixes *nin*,

$$ni : nin = du : dun$$

*den* seinerseits verhält sich aber zu *dur*, wie *min* : *tar* oder *Kondogir* *er* 'dieser', d. h. mit anderen Worten, wie *min* (*mĕ-n*) und *nin* (*nĭ-n*) durch das locale Element *n*<sup>o</sup> erweitert ist, so sind *dur* (*du-r*) und *tar* (*ta-r*) durch das local-demonstrative Element *r*<sup>o</sup> verstärkt. (Cf. burj. *ene* 'dieser', mandsch. *ere* 'dieser'.)

## Anzeigen.

ÉDOUARD CHAVANNE, *Les mémoires historiques de Se-ma-t'sien, traduites et annotées par —, professeur au collège de France. Publication encouragée par la Société asiatique. Paris. Leroux. 1895. gr. 8<sup>e</sup>. Tome I. — cccxix & 367 pg.*

Wenn die ‚Weltgeschichte‘ wirklich die Geschichte der zum Bewusstsein ihrer selbst gelangten Menschheit sein soll, dann darf am allerwenigsten die Geschichte des grossen Chinesenvolkes darin fehlen. Freilich hängt China mit dem Westen nicht so innig zusammen wie das westliche und südliche Asien, aber seine Cultur ist so bedeutend und eigenartig, dass sie schon deswegen eines aufmerksamen Studiums würdig erscheint. Was aber dieses Studium umso interessanter und lohnender macht, als dies auf anderen Gebieten der Fall ist, das sind die reichhaltigen und zuverlässigen Quellen, in welcher Beziehung China alle Völker des Erdkreises ohne Ausnahme übertrifft. Dies ist die natürliche Folge der Continuität der chinesischen Geschichte und Cultur. China war ein Zeitgenosse von Hellas und Rom, von Persien und Aegypten, als diese mit den Griechen und Römern in Verkehr standen, und während alle diese Völker und Staaten untergingen, beziehungsweise umgewandelt worden sind, lebt China beinahe in derselben Verfassung wie damals und hat noch immer nicht angelebt!

Gleichwie wir an die chinesische Kunst nicht dieselben Anforderungen stellen dürfen, an welche wir durch die griechischen Meister-



werke gewöhnt sind; ebenso dürfen wir auch an die Producte der chinesischen Historiographen nicht den Massstab der griechischen, römischen oder armenischen Historiker anlegen. Einem Herodot, einem Thukydides, einem Polybios, einem Sallust, einem Cäsar, einem Tacitus, einem Moses Choronatschi, einem Eysé, einem Tassar Pharpetschi wird man auf chinesischem Boden nicht begegnen. Die chinesischen Historiographen sind nicht so sehr Schilderer der Vorzeit und der Mitwelt, als vielmehr fleissige und genaue Chronisten. Ihre Stärke besteht in der Genauigkeit und Zuverlässigkeit ihrer Angaben. Ob etwas hauptsächlich oder nebensächlich ist, das kümmert sie wenig; beides wird mit derselben Gründlichkeit und Ausführlichkeit behandelt.

Das Werk, dessen ersten sechsen erschienenen Band wir hiemit zur Anzeige bringen, ist die Uebersetzung des sogenannten Se-ki, eines Werkes, welches die Geschichte Chinas von der Urzeit bis zum Jahre 122 v. Chr. behandelt. Es wurde im ersten Jahrhundert v. Chr. von Se-ma-tshien verfasst oder, genauer gesagt, redigirt. Es steht bei den Chinesen im höchsten Ansehen und ist das Vorbild für alle späteren Geschichtsschreiber dieses Volkes geworden.

Se-ma-tshien stammte aus der Familie Se-ma, einem edlen und alten Geschlechte, das später, in den Jahren 265—419 n. Chr. unter dem Namen Tsin den Thron Chinas einnahm. Der Vater Se-ma-tshien's, Se-ma-than, war Hof-Astrolog und ein Anhänger der Tao. Von ihm ging die Sammlung zu dem Geschichtswerke aus und er begann selbst die Redaction desselben. Als er im Jahre 110 v. Chr. in Lo-yang starb, hinterliess er seinem Sohne die Vollendung des Werkes, welche dieser auch durchführte, wobei er sich selbst als Fortsetzer des Werkes seines Vaters betrachtete.

Um den Plan Se-ma-than's zu begreifen, muss man wissen, dass damals die Dynastie Han den Thron Chinas inne hatte, jene Dynastie, auf welche die Consolidirung Chinas und die Begründung des Chinesenthums zu beziehen ist.

Das Geburtsjahr Se-ma-thien's ist nicht bekannt; wir kennen blos seinen Geburtsort, nämlich Long-men. Es scheint, dass man

sein Geburtsjahr höchstens auf das Jahr 145 v. Chr. zurückverlegen kann, da Se-ma-tshien beim Tode seines Vaters ein junger Mann gewesen sein soll.

Se-ma-tshien machte in seinen jüngeren Jahren grosse Reisen (er soll beinahe ganz China besucht haben) und wurde gleich seinem Vater Hof-Astrolog. Sein Ende war sehr tragisch. Wegen einer scharfen Kritik, welche sich Se-ma-tshien über den Vorgänger des Kaisers Wu-ti, seines Herrn, erlaubte hatte, wurde er auf allerhöchsten Befehl entmannt und sein Vermögen confiscirt. Er starb um das Jahr 80 v. Chr. unter dem Kaiser T'iao-ti. Unter Wang-mang (9—22 n. Chr.), dem Begründer einer neuen Dynastie, wurde Se-ma-tshien geadelt und in den Grafenstand erhoben.

Das Werk Se-ma-tshien's gehört nicht bloß zu den viel studirten, sondern auch zu den viel gelesenen Werken der chinesischen Literatur. In neuester Zeit (im Jahre 1888) erschien in Shanghai ein neuer Abdruck der Ausgabe des Kaisers Kien-long (1736—1796), in der Buchhandlung Thou-ku-ki-tsheng, nach welcher die vorliegende Uebersetzung gearbeitet ist.

Den reichen Inhalt des Werkes kann der Leser aus der Uebersicht (Appendice iv, pg. CXXIV—CXXIX) sehen. Darnach zerfällt das Werk in 130 Kapitel. Darunter sind besonders jene Kapitel für uns von besonderer Wichtigkeit, welche über die fremden, China benachbarten Völker (wie z. B. Kap. 110 über die Hiong-nu, Kap. 116 über die Barbaren des Süd-Westens) handeln. Se-ma-tshien war überhaupt der erste, welcher den fremden Völkern seine Aufmerksamkeit geschenkt hat. Der Vater der chinesischen Geschichte hat hierin mit dem Vater der griechischen Geschichte, Herodot, eine grosse Aehnlichkeit.

Der vorliegende erste Band der Uebersetzung umfasst die vier ersten Kapitel: 1. Die fünf Kaiser, 2. Die Hia, 3. Die Ye und 4. Die T'ien. Der Uebersetzung geht eine dritthalb hundert Seiten füllende Einleitung voran, worin über die beiden Verfasser des Werkes Se-ma-tshien und Se-ma-tshien, über die Regierung des Kaisers Wu-ti (140—86 v. Chr.), über Quellen, Methode und Kritik des Werkes,

über seine Interpolatoren und Erklärer, sowie auch über die beiden Systeme der chinesischen Chronologie ausführlich gehandelt wird. Den Schluss bilden zwei Namen-Indices, von denen der eine auf den Text, der andere auf die Einleitung sich bezieht.

Wir werden auf das vorzügliche Werk, durch dessen Publication Herr Prof. E. CHAVANNES ein grosses Verdienst um die Geschichte Ost-Asiens sich erwirbt, beim Erscheinen der folgenden Bände wieder zurückkommen.

FRIDRICH MÖLLER.

BROCKELMANN CARL, ~~Lexicon~~ *Lexicon Syriacum*. Praefatus est TH. NÖLDEKE. Berol. REUTHKE & REICHARD. 1895. Lex. 8°. viii & 510 S. und ein Blatt 'Index compendiorum'.

BRAUN J., ~~Lexicon~~ *Lexicon Syriaco-Latinum*. Beryti Phoeniciorum. Typ. pp. soc. Jesu. 1895. 8°. ix & 773 S.

Schon lange war nicht nur unter den Semitisten, sondern auch unter den Sprachforschern überhaupt das Bedürfniss nach einem vollständigen und den jetzigen Anforderungen der Wissenschaft entsprechenden Handwörterbuche der syrischen Sprache vorhanden und da fügte sich es plötzlich, dass diesem Wunsche von zwei Seiten auf eine äusserst dankenswerthe Weise die Erfüllung zu Theil wurde. — Kaum hatte nämlich der Breslaner Privatdocent C. BROCKELMANN, ein Schüler TH. NÖLDEKE's, sein ausgezeichnetes in Lieferungen erschienenenes Werk vollendet, als das einem gleichen Zwecke dienende Werk des Jesuitenpaters J. BRAUN aus der Beyruoter Presse hervorging.

Die beiden Werke sind einander, was den Umfang betrifft, so ziemlich gleich; das Material ist bei BROCKELMANN auf 404 gespaltene Seiten Lexikon-Octav vertheilt, während es bei BRAUN 730 gespaltene Klein-Octavseiten füllt. Beide Autoren haben die Vorarbeiten fleissig benutzt; BRAUN konnte BROCKELMANN's Werk selbst zu Rathe ziehen. Beide Autoren konnten während ihrer Arbeiten des Rathes und des Beistandes der besten Kenner der syrischen Sprache und Literatur



sich erfreuen; BROCKELMANN ist seinem ehemaligen Lehrer NOLDEKE, BRUN den Herren DUVAL und LAND zu mannigfachem Dank verpflichtet.

So sind nun zwei Werke entstanden, die ein längst gefühltes Bedürfniss befriedigen und Jedermann, der das Syrische studieren will, mit gutem Gewissen empfohlen werden können.

Die Unterschiede, welche zwischen den beiden Werken obwalten, sind die folgenden:

BROCKELMANN sondert die einzelnen Worttippen durch wagrechte Striche von einander ab, während BRUN blos kurze Zwischenräume dabei eintreten läßt. BROCKELMANN's, die Uebersicht förderndes Verfahren erweist sich beim Nachschlagen von grossem Nutzen. — BRUN liestet das lexikographische Material ohne Citate, während BROCKELMANN eine Fülle von Citaten bringt. BROCKELMANN fügt dem Werke auf den S. 405—487 einen *Index Latino-Syriacus* bei, während ein solcher bei BRUN nicht vorhanden ist; dagegen hat BRUN auf den S. 731—768 ein *Vocabularium nominum propriorum, quae frequentius occurrunt apud Syros*, welches dem Sprachforscher sehr erwünscht sein dürfte.

Der Hauptunterschied beider Werke jedoch liegt im Preise. Das BROCKELMANN'sche Lexicon kostet 25 Mk., das Lexicon BRUN's blos 20 Fcs. (mit 1:00 Francogebühr). Daher dürfte der Syrolog, der ein Handwörterbuch für die Lectüre braucht, nach dem BRUN'schen Werke greifen, während für den semitischen Sprachforscher das BROCKELMANN'sche Werk unerlässlich ist.

Das syrische Lexikon ist auch für den Pahlawiforscher ein unentbehrliches Rüstzeug; aber auch der Sprachforscher überhaupt, ja selbst der Culturhistoriker wird dasselbe mit grosser Befriedigung studieren. — Darum sei es uns gestattet, den beiden wackeren Männern für ihre äusserst mühevollen Arbeit, welche eine seltene Selbstopferung voraussetzt, unsere Anerkennung und unseren aufrichtigen Dank darzubringen.

Die Ausstattung beider Werke ist tadelloß. — Die syrischen Typen der DUBOULIN'schen Buchdruckerei in Leipzig sind bekannt.

lich sehr schön, aber noch schöner sind die Beyruter Typen, da sie sich dem kalligraphischen Schwung der Handschriften mehr nähern.

FRIEDRICH MÜLLER.

*Giornale della società Asiatica Italiana.* Vol. viii. 1894. Firenze.  
BERNARDO SENNER. 1895. 8°. viii & 208 S.

Dieser Band enthält die folgenden Abhandlungen: 1. RENE BASSET, 'Le dialecte berbère de Targoudant' (p. 1—64). Eine werthvolle Arbeit, vgl. dazu Vol. vi (1892), von demselben Verfasser, 'Textes berbères dans le dialecte des Beni Madacer'. 2. VALENZIANI, 'Raccolta d' Intermezzi comici'. Il Principe di Satsuma (p. 65—70). 3.—6. SEVERINI, 'Nota al preambolo del Prof. VALENZIANI sulla trascrizione etimologica della Lingua Giapponese' (p. 77—82), Studi e scritti del Prof. C. VALENZIANI (p. 83—92). C'è una lingua veramente monosillabica? (p. 93—96), L' Oca ovvero della allitterazione nell' Uta (p. 97—102). 7. C. DE HARLEZ, 'Mitso, le philosophe de l'amour universel' (p. 103—126). 8. SEVERINI, 'Genti e Famiglie Giapponesi' (p. 127—158). 9. PUELL, 'Saḍḍarḡanasamudāyātika', Einleitung und Text (p. 159—178). 10. PAVOLINI, 'Il settimo capitolo della Rasavahinī, Text und Uebersetzung' (p. 179—186).

FRIEDRICH MÜLLER.

H. LÜDERS, *Die Vyāsa-Śikṣā, besonders in ihren Verhältniss zum Taittirīya-Pratīśakhya.* Göttingen, 1894. 88. 118.

Die vorliegende Abhandlung bildet die Einleitung zu einer Ausgabe der Vyāsa-Śikṣā und lässt für diese letztere das Beste hoffen. Sie ist mit grossem Fleisse geschrieben und zeugt von gründlicher Durcharbeitung des betreffenden Materials. Zu bedauern ist nur, dass der Leser weder durch ein Inhaltsverzeichniss, noch durch Abtheilungen oder Seitentitel über den Gang der Untersuchung orientirt wird; auch wäre ein Résumé und eine Aufzählung der Stellen des

Prātiśākhya, die in dem Aufsatze besprochen wurden, sehr erwünscht gewesen.

Die interessante Frage, ob die Kaṇḍika-Eintheilung der Taittirīyasaṃhitā dem Prātiśākhya-Verfasser bekannt war, wird durch die Śikṣā in verneinendem Sinne beantwortet (p. 48). Die vom Verfasser (p. 106) aus inneren Gründen postulierte historische Reihenfolge: Taitt. Pr., Vasiṣṭha-, Vyāsa-, Sarvasaṃmata-śikṣā, Śikṣāsaṃuccaya, Tribhāṣya-ratna (der Commentar des Prātiśākhya) dürfte den Thatsachen entsprechen; dagegen kann ich mich ihm nicht anschließen, wenn er hauptsächlich auf Grund der Unzulänglichkeit der betreffenden Regeln behauptet, dass der Jāṭa- und sogar der Kramapaṭha ursprünglich vom Prātiśākhya nicht berücksichtigt worden wären. Es geht doch nicht an, einfach vier auf die erste Methode bezügliche Sūtras, die 'aus keinem innern Grunde dem Verdachte der Unschtheit unterliegen' (p. 32) für interpolirt zu erklären, und was den Kramapaṭha betrifft, so erlaube ich mir die Vermuthung auszusprechen, die ich hier allerdings nicht näher begründen kann, dass derselbe nicht aus dem Padapaṭha, den Lenz als 'dem Verfasser des Prātiśākhya selbstverständlich bekannt' erklärt (p. 36), abgeleitet ist, sondern im Gegentheile die Grundlage desselben bildete.

Da der Text der Śikṣā noch nicht vorliegt, so ist es nicht immer leicht, sich über die Argumentationen des Verfassers ein Urtheil zu bilden, doch will ich einiges mir Zweifelhafte hervorheben.

Die von Lenz (p. 19) betonte Schwierigkeit der Erklärung von Taitt. Pr. 1, 24, in Folge deren er eine Umstellung der benachbarten Sūtras — über die ich aber nicht recht ins Klare gekommen bin — vornehmen will, löst sich sehr einfach, wenn wir nicht mit dem Commentar *teṣāṃ āgamādīnām* ergänzen, sondern übersetzen: 'Ein Zusatz etc. steht im Nominativ, oder man citirt' (die betreffende Form, in der der Zusatz etc. sich findet). Die Śikṣā sagt ja genau dasselbe.

Als eine Verbesserung des Prātiśākhya betrachtet Lenz die Śikṣaregel 249 (p. 67), dass ein euphonischer Einschub nur einmal stattfindet. Diese Vorschrift ist aber überflüssig, da die Verdopplung



eines Buchstaben vor einem identischen durch die allgemeinen Regeln über den Varnakrama verboten wird (vgl. meine Abhandlung in den *Mém. Soc. Ling.* v, 111).

Bezüglich der von LÜDKERS als ‚Überschreitung‘ der in die Śikṣasphäre fallenden Materien bezeichneten Regel 246 (p. 82), verweise ich auf Vaj. Pr. vi, 25 ff.

Das Sūtra xiv, 3 des Taitt. Prātiśākhya ist meiner Ansicht nach von WHITNER falsch übersetzt worden; es soll nicht heissen: ‚the mute only‘, sondern ‚a mute only‘, mit anderen Worten: ‚nach *l* und *v* wird bloß ein Verschlusslaut verdoppelt.‘ Darnach kann man *kalppa*, aber nur *kalya* bilden, und das stimmt vortrefflich zu Taitt. Pr. xiv, 7. Die von LÜDKERS (pp. 84, 85) besprochenen Schwierigkeiten und Widersprüche erledigen sich dadurch von selbst.

Die Angabe, dass in der Śikṣā ‚zum ersten Male‘ der Versuch gemacht werde, die Dauer der Matrās durch Vergleich mit Thierstimmen zu fixiren (p. 92), ist irrig, vgl. FRANKK, *Sore.*, S. 41.

Um schliesslich wieder einen Punkt hervorzuheben, in dem ich dem Verfasser zustimme, so bemerke ich, dass ich in der Polemik gegen BASSER und ROTH (p. 54), die die einfache Schreibung des ersten Consonanten einer Gruppe auf Grund von gewissen Handschriften zum Gesetz erheben möchten, auf seiner Seite stehe. Man vgl. doch Vaj. Pr. iv, 24.

J. KIRSTE.

## Kleine Mittheilungen.

Ist altind. *práśhansa* = awest. *perəsañha* arisch oder indogermanisch? — Während man früher griech.  $\pi\rho\sigma\sigma\omega = \pi\rho\sigma\sigma\epsilon\iota\varsigma$  = altind. *bharaswa* annahm, also die Bildung der 2. Person Sing. des Imperativs Mediū mittelst des Suffixes *-swa* für indogermanisch (der Grundsprache angehörend) erklärte, hält man jetzt altind. *bharaswa*, awest. *perəsañha* für eine arische Neubildung (BRUGMANN II, S. 1328). Die Form *bharaswa* soll aus dem activen *bhara* =  $\pi\rho\rho\alpha$  durch Anfügung des Reflexiv-Pronomens *swa* = griech.  $\tau\acute{\epsilon}\iota$ ,  $\acute{\iota}$  hervorgegangen sein. Der Grund für diese Erklärung liegt darin, dass der Uebergang des anlautenden *sw* zu  $\sigma\tau$ ,  $\sigma$  und dann  $h$  im Griechischen nicht sichergestellt werden kann (BRUGMANN I, S. 121). Infolge dessen ist griech.  $\pi\rho\sigma\sigma\omega = \pi\rho\sigma\sigma\epsilon\iota\varsigma = \pi\rho\sigma\sigma\epsilon\iota\varsigma$  nicht auf altind. *bharaswa*, sondern auf awest. *barāha* (die augmentlose Form des Imperfecti actus Mediū: *barāha* =  $\iota\rho\rho\sigma\sigma\omega$  für  $\iota\rho\rho\sigma\sigma\epsilon\iota\varsigma$ ) zu beziehen.

Wie öfter, muss ich auch hier der neuesten Richtung der Sprachforschung den Vorwurf machen, dass sie auf Grund des überkommenen alten Materials Lautgesetze aufgestellt und auf Grund dieser Lautgesetze die Erklärung der Sprachformen durchgeführt hat, während eine Vermehrung des etymologischen Materials sie zu anderen Resultaten geführt hätte.

Ich behaupte nämlich, dass sich der Uebergang des zwischenvocalischen *sw* im Griechischen zu  $h$  nachweisen lässt, und stütze mich auf die folgenden Fälle:

1.  $\pi\rho\sigma\sigma\omega = \pi\rho\sigma\sigma\epsilon\iota\varsigma$  (= *forcho*) = altind. *bharaswa*, awest. *barāha*.

2. *ἑσθόν*, *ἑσθόν* (= *esthon*), welches dem neupers. استخوان (*astuxšān*) entspricht, das auf ein voranzusetzendes altiran. *astahra-* = einem voranzusetzenden altind. *asthaswa-* zurückgeht.

3. *ἱς* (= *hos*) = *ἱσος*, eine Weiterbildung des arischen *iēu-* (altind. *īu-s*, awest. *išhu-s*).

4. *ἱς* ist nicht *ἱσ-*, sondern *ἱσν-* = altind. *wasu-*, awest. *wohu-*, *wañhu-*. Dem griech. *ἱσ-* (für *ἱσν-*) in der Composition entspricht im Arischen *su-* (abgekürzt für *wasu-*), also altind. *su-*, awest. *hu-*.

Die Götter heißen bei Homer *ἑσθῆες ἱσόν*.<sup>1</sup> Dieses *ἱσόν* entspricht nach meiner Ansicht einer voranzusetzenden pronominalen Neubildung *wasufjāsām* zu altind. *wasufjām*, awest. *wañhufjām* (belegt sind hies altind. *wasufindām*, awest. *wañuhindām*), Genit. Plur. von altind. *wasu-*, awest. *wañhu-*, dem Femininum von altind. *wasu-*, awest. *wañhu-*. Darnach steht *ἱσόν* für *ἱσόν* (vgl. *ἱσόν* = *ἱσόν* = *ἱσόν* = *ἱσόν* = *ἱσόν*).

Mit Bezug auf diese vier unzweifelhaften Fälle (die sich gewiss noch vermehren lassen werden), halte ich altind. *próthusa* = awest. *perəsañuša* = griech. *πέτρος*, *πέτρος* für eine indogermanische Bildung, d. i. eine Bildung, welche der Grandsprache angehört.

Neupersisch *آرد*, 'Mehl' (Horn, S. 5, Nr. 18). — Zu *آرد* = awest. *aśha-*, was altpers. *arta-* voraussetzt, ist sicher das griech. *ἄρτος*, 'Weizenbrod' zu stellen. In *ἄρτερός*, 'Bäcker' sehe ich nicht die Wurzel *pet-* (arisch = *pad*), sondern das Verbum *πέτρο*. Darnach ist *ἄρτερός* einer, der das Weizenmehl (*ἄρτος*) zu einem festen Teig zusammenschlägt.

Neupersisch *آلایندن*. — *آلایندن*, *incitare*, *irritare* fehlt bei Horn. Ich sehe in demselben ein Denominativ-Verbum, abgeleitet von einem voranzusetzenden *آل* = altiran. *ayarda-*, 'Begierde, Gier', vgl. altind. *gardha-*, 'Gier, Begierde' von *grdh-* 'streben, gierig sein'.

Neupersisch *آل*, 'Adler' (Horn, S. 10, Nr. 43). — Der Zusammenhang mit *ἔρας* wird durch das lange *a* ausgeschlossen (vgl. Hensch-

<sup>1</sup> Awest. *wohuhindām* *diñdām*.



MANU, *Persische Studien*, S. 8). Ich denke an ein altpers. *ardu* = awest. *arəzu-*, altind. *ṛjū-* (vgl. den persischen Eigennamen in der Behistūn-Inschrift IV, 86 = *ardu-maniš*,<sup>1</sup> was awest. *arəzu-mānab-* gleich wäre). — Das Wort steht daher mit arm. *արթ* (in *արթաւորթ*), *արթի*, *արթաթ*, awest. *arəziŋa-*, altind. *ṛjipja-* im Zusammenhang. Die Form *ard* im Bundehesch S. 51, Zeile 10 läßt vermuthen, dass neupers. *آرد*, *اورد* aus *arduf* (vgl. *آرد* aus *hof*) entstanden ist. Dann kann *ard* direct mit dem aw. *arəziŋa-* (altpers. *ardukja-*?) identificirt werden.

Neupersisch *آورد* (Horn, S. 13, Nr. 53 und HIRSCHMANN, *Pers. Stud.*, S. 9). — Ob nicht zu *آورد*, arm. *արթ*, das griech. *α-αρθω* ‚berauben, wegnehmen‘ zur Vergleichung heranzuziehen ist?

Neupersisch *افسان* (Horn, S. 23, Nr. 98). — Ich mache aufmerksam, dass im Sanskrit neben *śāsa-* auch *pāśāsa-* vorkommt, das mit dem ersteren gewiss zusammenhängt (vgl. *kāpa-* und *kāśa-*) und manche der zur Vergleichung herangezogenen Formen (vgl. HIRSCHMANN, *Persische Studien*, S. 17) zu erklären vermag.

Neupersisch *آبوسیدن* — *ابوسیدن*, *apertum, manifestum fieri, apparere* fehlt bei HORN. VULLIERS (*Suppl. Lexici Persico-Latini*, p. 37) bemerkt darüber: ‚Fortasse est verb. *ابوسیدن* „osculari“ cum praep. *آ* = b. *kāma* compositum, unde etiam significatio „apparere“, quae verior videtur, explicanda est, quum absentes denuo apparentes osculo excipi soleant.“ — In dieser naiven Erklärung steckt insofern ein Körnchen Wahrheit, als sowohl *ابوسیدن* als auch *آبوسیدن* auf die Wurzel awest. *bad*, altind. *budh* zu beziehen ist, ein Zusammenhang, den VULLIERS (s. *ابوسیدن* a. a. O., S. 46) völlig verkannt hat. — *آبوسیدن* ist nämlich unzweifelhaft = altiran. *bausañi* (= *bauḍ-ēñi* = *bhaudh-ēñi*, vgl. diese Zeitschrift VII, S. 145 und HIRSCHMANN, *Persische Studien*, S. 31) von *bad* im Sinne von ‚duften, riechen‘, *ابوسیدن* dagegen geht auf altind. *sambudh* im Sinne von ‚wahrnehmen, erkennen‘ zurück. Das Medium, altpersisch voranzu-

<sup>1</sup> Wenn altp. *ardu-* = awest. *arəzu-* = altind. *ṛjū-* ist, dann wird HIRSCHMANN'S Wiederherstellung des vocalischen *r* (*ṛ*) in den altpersischen Keilschriften etwas zweifelhaft.

setzendes *ham-hausataij* ‚er wird wahrgenommen‘, ist ebenso wie *aganahata*, *anajata*, *agarbajata* zu beurtheilen.

*Neupersisch* *اوام*. — Houx (S. 30, Nr. 131) behandelt *اوام* ‚Schuld‘, wobei er DAMMESTETER'S Etymologie mit Recht verwirft. HIRSCHMANN (*Persische Studien*, S. 19) bemerkt, dass die iranische Grundform nicht feststeht, da sowohl *apāma-* (= neup. *اوام*, *baluḍ wām*) wie *apāma* (= neup. *اوام*, Pahl. 𐭠𐭣𐭥) angesetzt werden kann. — Nach meiner Ansicht ist *اوام* aus dem Neupersischen zu streichen und ist bloß *وام*, das durch das *baluḍ*-Lehnwort *wām* verbürgt ist, als echt anzuerkennen. Die altiranische Grundform, von welcher ausgegangen werden muss, ist *awāman-* = *awāpman-* (= *awa-āp-man* von altind. *awa* + *ap* ‚empfangen, sich zu eigen machen‘), das im Pahlawi zu 𐭠𐭣𐭥 (*awām*), im Neupersischen zu *وام* worden musste.

*Neupersisch* *ايشان* und *شان*. — Houx bemerkt (S. 32, Nr. 137, Note 1): ‚FR. MÖLLER (WZKM. v, 185) will neup. *šān* auf *šā + ān*, d. i. awest. *aśhām* + *ān* zurückführen.‘ — Hier zeigt sich wieder der vorlaute, besserwissende Kritiker! Nach den iranischen Auslautgesetzen wird aus awest. *aśhām*, altpers. *aśām*, schon im Mittelpersischen *šā*, gerade so wie aus altpers. *-šaij*, *-šām*: *-š* geworden ist. Gerade so wie man aus diesem *-š*: *-š-ān* bildete, um das verloren gegangene *-šām* zu ersetzen, ebenso bildete man auch aus *šā* die Form *šā-ān*, um das verlorene *aśām* zu ersetzen (vgl. HIRSCHMANN, *Persische Studien*, S. 79).

*Neupersisch* *باز*. — Houx führt *باز* ‚Falke‘ (S. 37, Nr. 132), nach VALLARS (*Lex. Pers.-Lat.* 1, 172 a), der ein Fragezeichen dazu macht, auf altind. *wājin-* ‚rasch, muthig‘ zurück. Dagegen bemerkt HIRSCHMANN (*Persische Studien*, S. 22) mit Recht, dass das altarmenische Lehnwort *բազ*, *բազյ* auf ein altpers. *bāz-* (+ Suffix) hinweist, daher auf altind. *wājin-* nicht bezogen werden kann. Ich erkläre arm. *բազ*, *բազ* aus einem altiran. *bāzajant-*, von altind. *bhāzajāmi* ‚ich jage nach allen Weltgegenden, ich jage auseinander‘ (BOURLASSIER-ROHN, *Sanskrit-Wörterbuch*, Bd. v, S. 181 Causal: *bhāzajati* Beden-

lung 3). Neup. باغ verhält sich zu altind. bhāgajāmi wie انياز zu bhag (Hörschmann, *Persische Studien*, S. 18).

*Neupersisch* باغ 'Garten'. — Hörschmann (*Persische Studien*, S. 25) bemerkt: „Neupers. bay 'Garten' stimmt zu Skrt. bhāga- 'Theil, Antheil' in der Bedeutung durchaus nicht.“ — Dieser Bemerkung kann ich nicht beistimmen. Skrt. bhāga- bedeutet ja „zugewiesenes Eigenthum“, dann auch einen „Platz“, eine „Stelle“. باغ ist ein mit einem Zaun umgebenes, wohlgepflegtes Stück Bodens im Gegensatz zum freien Acker, wie das griech. χεῖμα, das wohl für ursprüngliches χεῖλος steht und mit altind. grha- (= ghr̥dha-), altel. grade, got. gards zu verknüpfen ist.

*Neupersisch* بچه. — Die Erklärung dieses Wortes hat allen Etymologen grosse Schwierigkeiten bereitet. Horn (S. 43, Nr. 184) meint, da neupers. z nicht für Skr. -ja stehen kann, so ist die Zusammenstellung mit altind. watsa- 'Kalb, Jährling', aber auch 'Kind, Sohn', unzulässig. — Hörschmann (*Persische Studien*, S. 26) sagt bāca, bācā 'Junges, Kind' — Pahl. wabak (aus wabak = wat-ak?), sei zu trennen von waset 'weiser Kalb', hal. gusak 'Kalb, Kalbchen', wach. wūk, sar. wūk 'Kalb', die auf iran. wasa- — altind. watsa- zurückgehen und einem neupers. wah- entsprechen würden. — Nach meiner Ansicht ist das Wort auf die folgende Weise entstanden. Altind. watsa- wurde im Iranischen zu wasa-, Pahl. was. An dieses was (geschrieben w) wurde das Diminutiv-Suffix -ak (𐭠𐭎𐭕), neupers. چہ angefügt (vgl. باچہ 'Gärtchen', دیکچہ 'Töpfchen', کُتچہ 'Knötchen'), wo dann aus was-ak: wabak — neup. بچه entstand, das später erst zu بچه wurde (vgl. Hörschmann, *Persische Studien*, S. 227).

*Neupersisch* بیرون. — Gegen Horn's Erklärung dieses Wortes (S. 58, Nr. 252) aus dwārja + na (nach Nöldeke) bemerkt Hörschmann (*Persische Studien*, S. 33), dass man dann dārūn als lautgesetzliche Form erwartet und nach Horn, Nr. 545 dārūn dialectisch sein müsste. Alle Schwierigkeiten liessen sich lösen, wenn man بیرون an arid. 𐎲𐎠𐎺𐎠 anknüpfen könnte, woran ich schon vor mehr als dreissig



Jahren gedacht habe. — Doch spricht dagegen Pahl. 𐭥𐭭𐭮𐭭 = 𐭥𐭭𐭮𐭭 in der Inschrift des Königs Šāhpūr (vgl. diese Zeitschrift vi, S. 73), das, wenn neup. 𐭥𐭭𐭮𐭭 = arm. 𐭥𐭭𐭮𐭭 + Suffix -𐭥𐭭 wäre, dann 𐭥𐭭𐭮𐭭 lauten müsste.

*Neupersisch* 𐭥𐭭𐭮𐭭 (HÜBSCHMANN, *Persische Studien*, S. 38). — Hier dürfte am besten das griech. λείω, λείω mit λείπεν zur Vergleichung herangezogen werden.

*Neupersisch* 𐭥𐭭𐭮𐭭 — 𐭥𐭭𐭮𐭭, 'erschaffen, verblühen' wird von HORN (S. 69, Nr. 313) auf die Wurzel *mar* 'sterben' bezogen. — Dies ist nicht richtig. Das Wort gehört zu altind. *mā*, 'wölken, erschaffen, weich werden' — griech. *μαίρω* (vgl. *μαρμαίω*, *μαρμαίνω*), die sich zu einander ebenso verhalten wie griech. *παι*, iran. *fiā* zu altind. iran. *pat*. — Altind. *māta-* (oder vielmehr eine anzusetzende Nebenform *mal-ta-*) 'durch Gerben weich geworden' liegt dem armen. 𐭥𐭭𐭮𐭭 'Haut, Leder' (davon 𐭥𐭭𐭮𐭭𐭥𐭭𐭮𐭭 'ich ziehe die Haut ab, ich schlachte') zu Grunde.

*Neupersisch* 𐭥𐭭𐭮𐭭 — HÜBSCHMANN (*Persische Studien*, S. 49) schreibt darüber, wird am besten mit NOLDEKE als neupersische Neubildung von *pa* und *gāh* 'Zeit' gefasst. — VULLIERS (*Gramm. ling. Persicae* ed. II, p. 286) hat: 𐭥𐭭𐭮𐭭, 'diluculo, mane' compositum e 𐭥𐭭 'tempus matutinum' (صبح صادق) et praefixo 𐭥𐭭 ut proprie significet 'primo diluculo'. Das in 𐭥𐭭𐭮𐭭 steckende 𐭥𐭭 (für 𐭥𐭭) ist nicht, wie ich bereits (vgl. diese Zeitschrift vii, S. 312) bemerkt habe = altpers. *gādu-*, sondern ist auf die Wurzel altind. *ka-* 'sichtbar werden, erscheinen' zu beziehen. 𐭥𐭭 ist direct = altind. *kāia-* in *sa-kāia-*.

*Neupersisch* 𐭥𐭭𐭮𐭭 (HORN, S. 78, Nr. 354). — Nach der Bemerkung HÜBSCHMANN'S (*Persische Studien*, S. 45), dass 𐭥𐭭𐭮𐭭 im Pahlawi als 𐭥𐭭𐭮𐭭, im Armenischen als 𐭥𐭭𐭮𐭭, bei den Griechen als Περσός und bei AMMIAN als *Persos* auftritt, darf dasselbe nicht auf *awest. pairi-raōdah* zurückgeführt werden (vgl. diese Zeitschrift viii, S. 386, Note), sondern kann nur auf *awest. pairi-raōdah* zurückgehen.

*Neupersisch* تند. — HORS (S. 89, Nr. 395) erklärt تند 'schnell, heftig, stark' aus voraussetzendem *awest. twant.* (= *tucent*) und stellt es mit تون zusammen. — Die Richtigkeit dieser Etymologie wird von HÜNSCHMANN (*Persische Studien*, S. 42) mit Recht bezweifelt. Ich beziehe تند auf die im Dhampāṭha vorkommende Wurzel *tund* *ṭapājan*, woraus ein altiran. *tunda* sich ergäbe.

*Neupersisch* چرب — چرب = armen. *հարպ*, Pahl. *𐭪𐭭𐭩* wird von HORS (S. 97, Nr. 436) vorgebracht, aber nicht erklärt. Um wenigstens der Erklärung auf die Spur zu helfen, möchte ich den Eigennamen 'Galba' (gallisch), der nach SEXTILIUS (Galba 3) soviel wie 'Schwammbauch' bedeuten soll, zur Vergleichung heranziehen.

*Neupersisch* خرنجک. — خرنجک. Pahl. *𐭪𐭭𐭩𐭭𐭩* (HORS, S. 105, Nr. 475) ist nach HÜNSCHMANN (*Persische Studien*, S. 54) etymologisch an die Composition mit خر 'Esel' angelehnt worden, so dass nun das Wort aus خر 'Esel' und چنگ 'Kralle' zusammengesetzt erscheint. — Nach meiner Meinung lautete die ursprüngliche Umdeutung *خارچنگ* 'mit steinharten Krallen, Scheeren, versehen', ebenso gebildet wie syr. *ܫܪܥܝܬܐ*, *scarabaeus niger* = *ܫܪܥܝܬܐ* (vgl. diese Zeitschrift vii, S. 364). Die Verkürzung von *خار* zu *خر* zeigt auch *خربشته* = *ܫܪܥܝܬܐ* offenbar ein Panzer, der nebst der Brust auch den Rücken schützt.

*Neupersisch* خرمن — خرمن 'Ernte, Haufen geernteter Früchte' (vgl. besonders *خرمن سوخته*, *qui pecuniam profudit, pauper, inops*, *خرمن گدا*, *fruges accumulatas eorum, qui spicas in agris derelictas colligunt*) kommt bei HORS nicht vor. — Ich setze dafür ein altiran. *harmana* = *harp-man-a*, eine Weiterbildung von *harp-man* an, das mit dem griech. *ἄρπη*, altsl. *srjpy*, altind. *srvi-* (= *srp-at*) 'Sichel' zu verknüpfen ist.

*Neupersisch* رسیدن (zu dieser Zeitschrift vi, S. 186 und vii, S. 280). — HÜNSCHMANN bemerkt (*Persische Studien*, S. 57) 'die Etymologie galt schon lange vor WZKM. i, 187'. — Ich frage nun: 1. Warum hat der 'gründliche' HORS, der seine Freunde und Gönner zu citiren nirgends unterlässt, diese Etymologie nicht verzeichnet, und 2. warum hat BARTHOLOMAE, der die Correctur des HORS'schen

Buches las, ihn nicht darauf aufmerksam gemacht? Da das erste nicht geschehen, muss ich annehmen, dass Horn meine in VI, 156 niedergelegte Bemerkung über رسیدن, welche er doch gelesen haben musste, für falsch hielt, was seiner Urtheilskraft grosse Ehre macht.

Neupersisch رهی, — رهی, 'Diener' = Pahl. رعو wird von Horn (S. 141, Nr. 637) auf رسیدن bezogen. Dies ist unrichtig, da das \* in رسیدن aus dem inchoativischen \*sko entstanden ist, welches im Neupersischen nicht in k übergeht. Zudem stimmt رهی mit رسیدن gar nicht zusammen. Pahl. رعو stammt von 𐭥𐭥, 'Wagen' = awest. *raša*, Skrt. *ratha* und bedeutet ursprünglich einen 'Wagenknecht'.<sup>1</sup> Pahl. رعو verhält sich zu neupers. رهی wie Pahl. 𐭥𐭥, 'Weg' (= skr. *rathja*, 'Landstrasse'), zu neupers. رای.

Neupersisch (zoroastr.) زروان (vgl. HEBERICHMANN, *Persische Studien*, S. 69). — Schon lange war mir klar geworden, dass awest. *zruan* 'Zeit' = arm. Օրան und Ormizd den griechischen Κρόνος und Ζεύς entsprechen und dass Κρόνος eine (im pelagischen Munde vollzogene ?) Umbildung von χρόνος (= χρονο-ς) ist.<sup>2</sup> Interessant ist es nun, dass im *Ἡμερολόγιον Περσικόν* (Venedig 1842), S. 45 die Verse Ilia 1, 528—530:

ἦ καὶ κατέχων ἐπ' ἑρρίσι νῆσσι Κρόνον  
ἡμῖρόισι δ' ἀπὸ χαίται ἐπερρώσαντο δάκρυος  
κροτὸς ἐπ' ἀθανάτοιο μέγαν δ' ἐλάλειεν Ὀλύμπου.

in folgender Weise übersetzt werden:

Ե. Կրօնաւանդիցն յմօք ակաթիկաց Օրանեւան,  
Ե. քրօնէլի անաւանդիցն քրօնի շարեկան  
յանեւ, զիկոյ Բարաւորիցն Ե. մեծապէս շարեւալ անաւանդաց Ողիմպոս:

Hier wird das griechische Κρόνον direct mit Օրանեւան übersetzt.

<sup>1</sup> Vgl. VILAMON, *Lex. Persico-Latinum* II, p. 87, 4: (von رهی et arab. قلام manuscriptum manuscriptum significat ut پرستار vel پرستند) familiarum doctus Rösser in ZDMG. VII, 308, was man zu dieser Zeitschrift VI, S. 299 nachtragen möge.

<sup>2</sup> Ist awest. *zruan* = χρόνος, dann kann es unmöglich mit awest. *zruwan*, altind. *jārlan*, neupers. زروان zusammenhängen. Mit *zruan* = χρόνος hängt wohl arm. *zruan* zusammen.



*Neupersisch* سارک. — HOERN (S. 153, Nr. 659 und 696) hat سار bloß in den beiden Bedeutungen ‚Kopf‘ und ‚Schmerz‘, und es fehlt bei ihm سارک sowie auch سارک, welche den Vogel ‚Starr‘ bedeuten. سار ist das skrt. śārī-, während سارک dem skrt. śārīka entspricht, das gewöhnlich mit ‚Prodigerkrähe‘ übersetzt wird. Jene Bedeutung von سار, welche VULLENS (*Lex. Persico-Latinum* II, p. 184 b) unter ś. angibt, nämlich ‚arundo seu calamus inter cavae‘ dürfte auf altind. śārī- ‚Pfeil‘ = śara-, vgl. نی = arm. նի (HOERN, S. 257, Nr. 1063) zu beziehen sein.

*Neupersisch* ماسى. — ماسى (fehlt bei HOERN) ist die ‚Wanze‘, gewöhnlich ماسک genannt. Der Ausdruck scheint ein Provinzialismus zu sein und auf einer Verwechslung der ‚Wanze‘ mit der ‚Motte‘ zu beruhen. Ich halte nämlich ماسى für identisch mit hebr. מס, syr. ܡܣܝ, griech. μέσς, arm. 𐎠𐎢𐎣. — Das Wort stammt jedenfalls aus den semitischen Sprachen. Im Armenischen heisst die ‚Wanze‘ 𐎠𐎢𐎣; im Griechischen μέσς. Die Verwechslung der ‚Wanze‘ mit der ‚Motte‘ findet ihr Seitenstück im arab. بق, ‚Wanze‘ und aram. ܡܥܬܐ, ‚Mücke‘. — Solche Verwechslungen von Thiernamen sind häufig. So bezeichnete arm. 𐎠𐎢𐎣 = altind. śiha- gewiss ursprünglich den ‚Löwen‘, ist aber gegenwärtig der ‚Leopard‘.

*Neupersisch* سرهنگ, سرهنگ. — سرهنگ und سرهنگ, von denen das letztere aus dem ersteren verkürzt sein soll (سرهنگ مخفف سرهنگ), kommt bei HOERN nicht vor. سرهنگ bedeutet ‚dux exercitus‘, dann ‚primum agmen‘, سرهنگ soll ‚athleta, pugnator, heros‘ bedeuten. VULLENS denkt an einen Zusammenhang mit هنگ, ‚populus, tribus, exercitus‘. Ich halte سرهنگ für = سرهنگ, worin هنگ mit dem altind. saṅga- ‚das sich an Jemanden Anhängen, Nachstellung‘ zu verknüpfen ist, während ich سرهنگ, falls man nicht gelten lässt, dass es aus سرهنگ verkürzt ist, = سرهنگ auf altind. saṅga- ‚feindliches Zusammentreffen‘ beziehe.

*Neupersisch* سرگین. — سرگین ‚Mist‘ fehlt bei HOERN. Das Wort hängt sicher mit dem altind. śakṛt- zusammen, Gleichwie altind.

*jākt* 'Leben' im Awestischen als *jākar* (*Zand-Pahlawi-Glossary*) = neup. *جگر* auftritt, ebenso muss auch für altind. *śakṛt* ein awest. *sakar* vorausgesetzt werden. Von diesem *sakar* war ein Adjectivum *sakaraēna* im Gebrauche, welches das Substantivum *unkar* verdrängte. Dieses *sakaraēna* ist das neupers. *سركين*. Das arab. *سرقين* = syr. *ܣܪܩܝܢ* ist von der Pahlawi-Form des neupers. *سركين* ausgegangen, welche noch *k* statt des späteren *y* hatte.

Neupersisch *شکفت* — *شکفت* 'admiratio, stupor', dann 'mirum, miraculum' fehlt bei Hous. Das Wort ist auf das awest. (*Zand-Pahlawi-Glossary*) *skaptəm* 'wundern' = Pahl. *𐭮𐭮𐭮𐭮* zurückzuführen. Wegen neupers. *šk* = altiran. *sk* vgl. man neupers. *شکستن* = Pahl. *𐭮𐭮𐭮𐭮* oder *𐭮𐭮𐭮𐭮*, awest. *skenda*.

Neupersisch *فروختن*. — Hous bemerkt (S. 183, Nr. 824): *فروختن* = awest. *fra* + *waṣ* (Erweiterung von *vac*). Die Etymologie stammt von Justi, *Kurdische Grammatik*, S. 190. — Bekanntlich erschien Justi's Buch 1880. Nun steht aber bei VALLAN, *Suppl. Lexici Persico-Latini* 1867, p. 90: fortasse verbum cum praep. *فر* = *fra* compositum est et ad rad. baetr. et sanscr. *vac* loqui referendum, ut proprie significet edicere seu decernere pretium rei vendendae coram emtore. Das ist die berühmte auf Genauigkeit basirte junggrammatische Forschung!

Neupersisch *کاروان*. — Die Einwendung HIRSCHMANN's (*Persische Studien*, S. 85) gegen meine in dieser Zeitschrift v, S. 354 gegebene Erklärung, dass nämlich arm. *կարաւան* (bei EYISS, Faustos u. s. w.) ein altpers. *kāra-pāna* ausschliesst, ist nicht ganz richtig. Finden sich doch unter den in den ältesten armenischen Denkmälern vorkommenden mittelpersischen Lehnwörtern solche, die an das Neupersische mahnen, so *գրկան*, *գէրկան*, *սարկ*.<sup>1</sup>

<sup>1</sup> Nach Hous (S. 186, Nr. 612) ist neupers. *سرك* = awest. *argao*, wobei er bemerkt: An Ableitung von awest. *rauman* 'Schlachtreihe' zu denken, verhindert die Bedeutungsverschiedenheit. Hous bedauert gar nicht, dass awest. *argao* im Neupersischen *سرك* ergeben würde! Ich bleibe bei *سرك* = *rauman* (vgl. HIRSCHMANN a. a. O., S. 86).

Auch im Pahlawi erscheint manchmal *u* dort, wo man *p* erwartet, so z. B. in 𐭥𐭭𐭮𐭭 = neupers. 𐭮𐭭𐭮𐭭, dessen Verbum 𐭮𐭭𐭮𐭭 nur auf altpers. *krp* = altind. *carp*, *kr̥s̥a*, *carpo* und nicht auf altpers. *rah* (wie HÖRSCHMANN n. n. O., S. 67 thut), das nur = altind. *rabā* sein könnte, zurückgeführt werden kann.

*Neupersisch* 𐭮𐭭𐭮𐭭. — 'Floh' fehlt bei HORS. Das im Auslaute nach *ai* stehende *u* beweist, dass das erstere aus *ai* hervorgegangen ist. Ich setze daher eine altiranische Form *katuka-* an, die ich auf das altind. *kaps-* 'stechend' (vgl. *kaps-kṣa-*, *kaps-kṣaka-* 'Mücke') beziehe. — Das altind. *t* macht keine Schwierigkeiten, vgl. 𐭮𐭭𐭮𐭭 (oben S. 173) und 𐭮𐭭 (HORS. S. 257, Nr. 1060).

*Neupersisch* 𐭮𐭭. — 𐭮𐭭, 'clamor alius, vociferatio' fehlt bei HORS. Ich führe es auf ein voranzusetzendes altpers. *garda-* zurück, von awest. *gard* = 'healen', einer Weiterbildung von *gar*.

Auf ein altpers. *gard* = awest. *gars* = altind. *garj* darf 𐭮𐭭 nicht bezogen werden, aus Gründen, die ich oben S. 81 𐭮𐭭𐭮𐭭 dargelegt habe.

*Neupersisch* 𐭮𐭭𐭮𐭭. — Dass 𐭮𐭭𐭮𐭭 zur Wurzel *mar* (= 'sauer') nicht gehören kann, habe ich bereits in dieser Zeitschrift (vin, S. 97) ausgesprochen. Nun bemerkt HÖRSCHMANN (*Persische Studien*, S. 95) mit Recht, dass das Pahl. 𐭮𐭭𐭮𐭭, afghan. *gumārāl*, armen. *gumārēl* durchgehends *g* im Aulaut zeigen, dass daher ein Zusammenhang mit *ai* + *mar* nicht vorhanden sein kann. Mit dem armen. *gumārēl* möchte ich altisl. *gumjao* 'borreum' vergleichen (MILLESSEN, *Lex. palaeosl.-graeco-latium*, p. 149 a).

*Neupersisch* (arab.) 𐭮𐭭𐭮𐭭. — Darüber schreibt HORS (S. 220, Note 1): 'Irgend Jemand hat, wie mir Herr Prof. NOLDEKE sagt, irgendwo (die Stelle war augenblicklich nicht auffindbar) das als arabisch geltende *medhūs* „sinnlos“ für ein persisches Wort (*ʾmad* + *hūs* „Verstand, Sinn“) erklärt.' Die betreffende Stelle ist wahrscheinlich VULCANUS, *Lex. Persico-Latinum* n, p. 1151, a, wo man lesen kann: *apud Persas* 𐭮𐭭𐭮𐭭 (a) pronuntiatur, significatione 'amens,



sensibus alienatis, mentis suae non compos' (بی هوشت): cf. BOSTAN ed. GRAY 181, 7 et 18. — Dort steht *مذعوش حیران و بیهوشت*. — Man sieht, dass HORN, der VULLERS Lexikon gehörig abgeschrieben hat, doch in ihm nicht ganz zu Hause ist.

Uebrigens wiederhole ich das, was ich in dieser Zeitschrift VII, S. 92 unter *پیشتر*, *پیشی* bereits gesagt habe.

*Neupersisch* *میز* — *میز*, Tisch, Bewirthung kommt bei HORN nicht vor. — Ich halte es für ein Lehnwort, hervorgegangen aus dem latein. *mensa* (gesprochen *mēsa*, *mēza*).

*Neupersisch* *نهار*. — HIRSCHMANN (*Persische Studien*, S. 103) schreibt darüber: „nach SALEMANS *نهار* = *ناهار*, „fasten“ von *na-zardan* „nicht essen“?“ — Dies ist ganz unrichtig. *نهار* ist ein altindisches Lehnwort = *anahāra-* (*an-āhāra-*), was schon VULLERS (unter *نهار* *Laz. Persico-Latinum* I, p. 59, b) gewusst zu haben scheint.

*Neupersisch* *نهنگ*. — *نهنگ*, 'Krokodil' kommt bei HORN nicht vor. Das Wort ist bekanntlich als *𐭥𐭥𐭥𐭥* ins Armenische übergegangen. Im Pahlawi wird die Form *nisang* citirt (vgl. JUSTI, *Bundesheusch-Glossar*, S. 249, a). JUSTI meint, *𐭥𐭥𐭥𐭥* stehe fehlerhaft für *𐭥𐭥𐭥𐭥*. Diese Ansicht kann ich nicht theilen. Ich sehe in *𐭥𐭥𐭥𐭥* die ältere Form des neupers. *نهنگ*, die uns lehrt, dass das neupers. *h* aus *s* (= altind. *s* und grundspr. *k*) hervorgegangen ist. Ich construiere für *نهنگ* — *𐭥𐭥𐭥𐭥* ein altpers. *nasahga-* (von *nas*), in der Bedeutung des awest. *navista-*, ebenso gebildet wie *𐭥𐭥𐭥𐭥* = einem voranzusetzenden altpers. *karahga-* (vgl. skrt. *karkata-*, griech. *καρκίνος*).

*Neupersisch* *نیوشیدن*. — HORN (S. 239, Nr. 1070) erklärt *نیوشیدن* aus awest. *nī-gōš* unter Billigung HIRSCHMANN'S (*Persische Studien*, S. 104), während LAGARDE, DARMESTETER und ich (vgl. diese Zeitschrift V, S. 354) das Wort auf awest. *niyōšti-* bezogen haben. Entscheidend ist nach meiner Ansicht nicht das baluch. *niyōšay* „hören, horchen, lauschen“, sondern das neupers. *نیغوشه*, *submuscultando excipere voces ejus, qui submissa voce cum aliquo colloquitur* (نوش). (فرا دادن سخن دو کسی که باهم آهسته حرف می زنند). Da nun baluch.

*niyāsai* = neupers. لغشه *ist*, so kann es nicht auch = نمیشین sein und dieses ist daher von *baluē. niyāsai* zu trennen.

*Neupersisch* وړ — Von وړ wird bei VOLLENS unter 2. die Bedeutung ‚calor‘ (گرمی و حرارت) angegeben. Obschon dafür kein Beleg aus der Literatur vorliegt, ist diese Angabe dennoch richtig, da neupers. وړ mit dem armen. Գար und dem altslav. varę ‚calidus‘, davon *variti* Բիւլ, շրժել (Miklosich, *Lex. palaeosl.-graeco-latinum*, p. 36), sich deckt. — Das Wort وړ kommt bei Hoxs nicht vor. Von وړ aus erklärt sich auch وړیان, welches HENSCHMANN (*Persische Studien*, S. 27) Schwierigkeiten bereitet, da es vom skrt. *bhṛjyati* aus nicht erklärt werden kann (vgl. diese *Zeitschrift* v. S. 185).

*Neupersisch* ورسج — ورسج ‚tectus domus‘ kommt bei Hoxs nicht vor. — Ich stelle das Wort zu dem altind. *varṣman* ‚Höhe, das Oberste; Oberfläche; das Aeusserste, Spitze‘ und dem altslav. *vrška*. Wegen neupers. ورس = altam. *r* vergleiche man neupers. خرس = awest. *arəšta-* (Hoxs, S. 105, Nr. 477).

*Neupersisch* وشنب — وشنب (= وشنه لب) ist ‚vinum ex aut cum succo cerasorum appronianorum confectum‘. وشنه (ebenso auch türkisch) ist serb. *višnja*, bulgar. *višuj*, lit. *vyšnia*, rum. *vișne*, griech. *βίσηνος, βίσηνι* (Miklosich, *Lex. palaeosl.-graeco-latinum*, p. 45), althochd. *wihsella*, mittelhochd. *wihsel* ‚Weichsel‘. Im Armenischen, mit dem man vor allem eine Uebereinstimmung erwartet, da die Urheimat der Kirsche im westlichen Asien, zwischen dem Kaukasus und dem mittelländischen Meere gesucht werden muss, heisst die Weichselkirsche բաշ.

*Neupersisch* هاله — هاله ‚homo pravus, seditiosus‘ (مردم مفسد) fehlt bei Hoxs. Ich finde in demselben das awest. *haryēti* (Stamm = *haryēti-*). SENARZ (*Ascesta Cosm.* i, S. 74) und JUVI (*Zend-Wörterb.*) übersetzen es mit ‚Feindschaft‘; der erstere stellt es mit dem altind. *aridh-* zusammen. Dass in *haryēti* die Bedeutung des neup. هاله stecken muss, dies beweist die Erklärung der Huzwarsch-Übersetzung: هاله (هاله) به هاله (هاله) ein schlechter

Mensch, der keinen Lehrer annimmt'. Ganz unrichtig bezieht Hoxa (S. 109, Nr. 492) mit Waser das awestische *haredis* auf neup. *خند* 'Wunde, Spitze, Geschwätz', was lautlich ganz unmöglich ist. Sehr schön nimmt sich dazu die höchst naive Bemerkung aus: 'Die Bedeutung der awestischen und mittelpersischen Worte ist unsicher; ebenso die Grundbedeutung des neupersischen.' — Ich möchte doch wissen, zu welchem Zwecke Hoxa den ganzen, völlig nutzlosen Artikel in sein Buch aufgenommen hat.

*Neupersisch* *همال* — *همال* 'der Gleiche, Genosse' wird von HÜRSCHMANN (*Persische Studien*, S. 106) mit altind. *samartha-* 'entsprechend' identificirt. — Diese Erklärung ist nicht richtig. In *همال* steckt nicht altind. *artha-*, sondern *ardha-* (BOURLASSON-ROTH, *Sanskrit-Wörterbuch* 1, S. 442. 1. *ardha-* 2. 'der eine Theil von Zweien, Partei', und n. *ardha-* 'Seite, Theil — Ort, Platz') und es ist daher für *همال* ein altpers. *hamarda-* (awest. *hamarēda-*) voranzusetzen.

*Neupersisch* *هن* — *هن* (fehlt bei Hoxa) wird als 'gratia, favor' erklärt und durch einen Vers aus Rüdagi bestätigt. Dieser Vers lautet:

همه نعمت یکرز بما بخشد      نهد منت بر ما و پذیرد هن

Zu vergleichen sind altind. *sani-* 'Geschenk' und awest. *han* 'würdig sein, verdienen', und dann auch 'würdig finden, gewähren', altind. *san* 'erwerben, als Geschenk empfangen', dann auch 'schenken'.<sup>1</sup>

*Neupersisch* *هنگ* — Unter den zahlreichen Bedeutungen, welche diesem Worte zukommen, wird von VALLARS auch unter 6. 'populus, tribus, exercitus' (قوم و قبیلہ و لشکر و سپاہ) angeführt. — VALLARS citirt sie bloß auf die Autorität der einheimischen Lexica, ohne Literaturnachweis. Das Wort muss aber in dieser Bedeutung existiren, da es mit dem altind. *sāgha-* 'Schar, Haufe, Menge' sich deckt.

*Armenisch* *առջ* — *առջ* 'Vordertheil', davon *առջի* 'vor' habe ich für ein semitisches Lehnwort gehalten und mit hebr. *צד*

<sup>1</sup> Wie ich sehe, hat JURY (*Iranisches Namenbuch*, S. 496) *هن* mit awest. *hann* 'Würde' verglichen. Meine Etymologie war schon lange vor dem Erscheinen des JURY'schen Werkes niedergeschrieben.



zusammengestellt. Dies ist unrichtig.  $aw-af$  ist aus  $aw + af$ , vor dem Auge<sup>1</sup> (vgl. griech.  $\piρόωτον$ ,  $\text{prōōton}$ ) zu erklären.  $af$  = altind.  $akṣi$ , awest.  $aṣhi$  erklärt sich wie  $af$  = altind.  $akṣi$ , awest.  $aṣha$ .  $af$  gehört nicht zu altind.  $akṣi$ , awest.  $aṣhi$ , sondern zu  $af$ , lit.  $akis$ , altslav.  $oko$ , lat.  $oculus$ . Interessant ist es, dass  $af$ ,  $akis$ ,  $oko$ ,  $oculus$  die Wurzel  $ak$ ,  $akṣi$ ,  $aṣhi$ ,  $af$  dagegen die Wurzel  $af$  voraussetzen.

Armenisch  $փոքր$ . — HENSENMAIER (*Persische Studien*, S. 25) scheint armen.  $փոքր$  für identisch mit altpers.  $sochana$  = altind.  $soṣana$  ‚das Wohnn<sup>1</sup> zu halten. Dem kann ich nicht beistimmen.  $փոքր$  scheint ursprünglich nichts anderes als ‚Eremitage‘ zu bedeuten (vgl.  $փոքրած$ ,  $փոքրօց$ ) und mit dem altind.  $soṣana$  ‚Wald‘ identisch zu sein. Erst später bildete sich die Bedeutung von ‚Hospiz‘ und dann jene von ‚fester Wohnsitz‘.

Armenisch  $անայր$ . —  $անայր$  ( $anayr$ ) ‚anderer, fremd‘ ist, so weit ich sehen kann, bis jetzt nicht erklärt worden. Es ist = altind.  $anāra$ , got.  $anḥar$ , lit.  $antras$ , altslav.  $otory$ . Arm.  $an$  (\*) für  $an$ , wie in  $անանի$  ( $anani$ ) = altind.  $anā$ ,  $an$  (\*) = lit.  $angis$ , lat.  $anguis$ .

Pahlawi  $𐭠𐭣𐭥$ ,  $𐭠𐭣𐭥$  ‚to pass, to depart‘. — HASE (S. 199, Note 3) bemerkt, dass es auch (für awest.  $irīθ$ , vgl. Vend. v. 1 *ad tot para-irīθjaiti*  $𐭠𐭣𐭥 𐭠𐭣𐭥$ ) ‚sterben‘ bedeutet, wie im Neupersischen  $درگذشتن$ . — Dieselbe Begriffsentwicklung liegt vor im griech.  $εἵματα$ , vgl. Aeschylus Perser 248:  $\tauὸ \text{Περσῶν} \text{εἶδος} \text{εἵματα} \text{παρὲν}$ , Sophokles Elektra 1140:  $\text{εἵματα} \text{παρὲν}$ , Euripides Hekabe 140:  $\text{τὰ} \text{εἵματα}$  ‚die Gestorbenen‘. Ganz dieselbe Begriffsentwicklung zeigen hebr.  $הָלַךְ$  ‚gehen‘ und arab.  $مَلَكَ$  ‚zu Grunde gehen‘.

Pahlawi  $𐭠𐭣𐭥$ . — Dieses Wort, welches das Pahlawi-Pazand-Glossary IV (HOSNAXAN-NAHU, p. 3) durch  $𐭠𐭣𐭥$  = neupers.  $گندم$  ‚triticum‘ übersetzt, wird  $ag$  gelesen (vgl. auch JUSTI, *Glossar zum Bundahesch*, S. 70, a), wurde aber bisher noch von Niemandem erklärt. Ich erblicke darin das arab.  $حَبّ$  ‚gramm frumenti‘. Das Wort ist also nicht  $ag$ , sondern  $hab$  zu lesen.

Pahlawi  $𐭠𐭣𐭥$ . — Dieses Wort wird in AQUESTIL DE PERMON'S *Glossar* als =  $𐭠𐭣𐭥$  citirt (vgl. JUSTI, *Bundahesch-Glossar*, S. 59, a).

Justi schreibt darüber: *پرستو parstan*. Scheint auf einem Missverständniss zu beruhen, da offenbar das neupers. *پرستو* „Schwalbe“ gemeint ist. — Diese Bemerkung halte ich nicht für richtig. Ich sehe in *prastan* einen Schreibfehler für *prastar*, das nichts anderes ist, als das skrt. *prastara* „Stein“, so dass statt *prastan* = *سنگ*: *prastar* = *سنگ* gelesen werden muss. Indisches (für Pahlawi ausgegebenes) findet sich sonst noch bei ANQUETIL DU PERRON, so z. B. *averas* = *مینه* (JUSTI a. a. O., S. 67, b = *افراس*), das nichts anderes als *اورم* = skrt. *uras* ist. Manche Pahlawi-Worte beruhen auf argen Verlesungen, so z. B. *adear* = *اسدار* (vgl. JUSTI a. a. O., S. 58, a). Hier wurde *اسدار* wie *اسار* (*s* = *r*) gelesen. Daraus entstand schliesslich *atar* (vgl. JUSTI a. a. O., S. 54, a). Offenbar ist sowohl *adear* als auch *atar* aus dem *Pahlawi-Glossar* hinauszuschaffen.

*Persisch* *پتیت* (HORN, S. 289, Nr. 167). — Dieses Wort erscheint bei VELLERS (*Lex. Persico-Latinum* I, 190, b) unter der Form *پتیبیا* „poenitentia“ (offenbar aus *پتیمتا* verschrieben) und durch einen Vers aus *میر نظمی* belegt.

*Altpersisch: Aspačanač*. — HORN (S. 19, Nr. 77 und S. 322, Spalte 2) gibt den Namen *Aspačanač* an. HENSCHMANN verbessert diesen Schnitzer nicht. Der Name lautet N. R. d. i *Aspačanač* und ist Nomin. Sing. des Stammes *aspačanač* = altind. *aspačanač* „an Rossen Gefallen habend“. — Ein gleicher Schnitzer liegt vor in *vida-farnač* (S. 181, N. 808 und S. 323, Spalte 3) statt *vida-farnač*, Nomin. Sing. von *vida-farnač*, vgl. diese Zeitschrift VII, S. 192 und HENSCHMANN, *Persische Studien*, S. 83.

*Eingeschobenes n* (zu dieser Zeitschrift VII, S. 285). — Lehrreiche Fälle für diese Erscheinung sind: neup. *تنپسه* = arab. *طنقة* „stratum“, was wir „Teppich“ nennen. Das Wort entstammt dem griech. *τάπηξ*. Der Tabak heisst im Neupersischen *تنباکو*, davon *تنباکوچی* „ein Tabakraucher“. — Daneben kommen unzählige Worte sowohl im Persischen als auch im Arabischen vor, in welchen die Silben *taba*, *tafa* sich finden.

FRIEDRICH MÖLLER.

## Beleuchtung der Bemerkungen Köhnert's zu meinen Schriften über das nestorianische Denkmal zu Singan fu.

Von

Dr. Johannes Heller S. J.

Alle, welche Köhnert's Besprechung meiner Aufsätze über die chinesisch-syrische Inschrift zu Singan fu (oben S. 26 ff.) gelesen haben und die Billigkeit des *'Audiat et altera pars'* anerkennen, bitte ich, auch diese meine Gegenbemerkungen ihrer Aufmerksamkeit zu würdigen.

Im Interesse meiner Vertheidigung gegen Köhnert's ungerechte Angriffe bin ich leider geüthigt, eine für ihn wenig günstige Gegenkritik zu üben.

Ich besitze von Köhnert zwei Briefe. In dem einen fragt er mich um die Gründe für meine Erklärung eines im syrischen Texte stehenden chinesischen Wortes, das ich bis auf Weiteres *fap-schi* wiedergegeben hatte. Ich freute mich aufrichtig, einem Sinologen, von dem ich bis dahin nichts gewusst hatte, in der Nähe zu begegnen und erhoffte von ihm Aufschlüsse über Manches, worin nur ein Sinologe sicheren Bescheid wissen konnte. Als ich aber die Gründe für meine Conjectur seiner Beurtheilung vorlegte, erwiderte er in einem derartigen Tone und zugleich in einer für die betreffende Schwierigkeit so wenig befriedigenden Weise, dass mir die Lust verging, die Correspondenz fortzusetzen.

In meinem Briefe hatte ich ihm unter Anderem ausdrücklich gesagt, dass ich vom Chinesischen nichts verstehe. Er macht



sich daher einer argen Ungerechtigkeit schuldig, wenn er in seiner Kritik von mir in einer Weise spricht, dass der Leser denken muss, ich sei ein Kenner des Chinesischen, aber mit sehr schülerhaften Kenntnissen ausgestattet. Ich bin kein Kenner des Chinesischen, und habe nirgends den Anspruch erhoben, als solcher zu gelten. Dies habe ich an zahlreichen Stellen, wenigstens indirect, gesagt; die Uebersetzung der grossen Inschrift gebe ich nach WYLLIS und die kurze Inschrift Han Thadhoas vom Jahre 1859 nach Professor von DER GABELLANTZ, wie ich ausdrücklich angemerkt habe;<sup>1</sup> in einer Sitzung des siebenten Orientalisten-Congresses erklärte ich öffentlich meine Unbekanntschaft mit dem Chinesischen; endlich hat KÖNIGER selbst, laut seines zweiten Briefes an mich, meine Angabe hierüber zur Kenntniss genommen. Diesen Umstand seinen Lesern deutlich zu nennen, dazu war er streng verpflichtet. Allein, wenn er das gethan hätte, so wäre ihm die schöne Gelegenheit entgangen, mich als Stümper im Chinesischen hinzustellen und wegen „Sprachwidrigkeiten“ mit mir ins Gericht zu gehen.

Aber, wird man hier fragen, wenn du Chinesisch nicht verstehst, warum wagst du dich an die Bearbeitung der chinesischen Inschrift? Darauf diene Folgendes zur Antwort.

Ich hatte mich geraume Zeit früher mit der Geschichte der Auffindung und Erklärung der nestorianischen Tafel und mit der Frage über ihre Echtheit beschäftigt und mich dabei überzeugt, dass bei dem Mangel an getreuen Copien, und bei der Unkenntniss über die wahre Gestalt der Schrift, zunächst der syrischen, eine Entscheidung der Frage unmöglich sei. Die hässliche syrische Schrift auf dem „Ectypon“ bei KIRCHER und auf dem sogenannten Facsimile der Pariser Nationalbibliothek (wovon mir aber nur die Reproductionen bei PAVIER und DARRY DE THIERIAUX zu Gesichte kamen) schienen mir nur geeignet, die Bestreiter der Echtheit in ihrem Urtheil zu bestärken, und ich fand es begreiflich, wenn STANISLAS JULIAN bei dem Anblick der modernen chinesischen Schrift ungläubig

<sup>1</sup> *Zeitschrift* 103 und 90.

den Kopf schüttelte. Als ich später einen Abklatsch der ganzen Inschrift vom Grafen Bela Schenkévi erhielt, fand ich ganz neue Dinge: vor Allem die schöne Estrangeloschrift, ganz genau im Schriftcharakter des 8. Jahrhunderts. Zugleich bemerkte ich bei näherer Einsicht in den syrischen Text, dass nicht bloß von KIRCHER, sondern auch von ASSEMANI, WYLLIE und PACHTER zahlreiche Unrichtigkeiten über die Inschrift und deren Inhalt im Umlauf gesetzt worden seien und dass es der Mühe werth wäre, den Gegenstand abermals zu untersuchen. Mir war es zunächst um den syrischen Theil der Inschrift zu thun; für das Chinesische glaubte ich einfach auf die Arbeiten VANDERLOU'S, BRIDGMAN'S und WYLLIE'S verweisen zu können. Aber während der Arbeit bemerkte ich, dass zum vollen Verständniss mancher Punkte des syrischen Textes auch Rücksichtnahme auf die entsprechenden chinesischen Stellen nöthig sei, und zu diesem Zwecke wandte ich mich an bewährte Sinologen. Ich erhielt Aufschlüsse u. a. von Dr. PRIMATES, besonders werthvolle von Professor VON DER GABELENTZ, sowie vom chinesischen Gesandtschaftssecretär Tscheng Kiron, der mir einmal fast zwei Stunden Zeit schenkte. Ueberhaupt kamen mir diese Herren mit jener lebenswürdigen Freundlichkeit entgegen, wie sie gewöhnlich nur bei wahren Gelehrten zu finden ist. Daran erhält auch, dass die von KERNERT an mir bespöttelte „antediluvianische Gelehrsamkeit“ nichts anderes ist, als was ich von jenen Gelehrten entlehnt habe, wie weiter unten noch öfter im Einzelnen sich zeigen wird.

Als unbillig muss es bezeichnet werden, wenn über Schriften, die zehn, beziehungsweise neun Jahre alt sind, in so absprechender Weise geurtheilt wird, über Schriften, in denen den Fachgelehrten Probleme vorgelegt und zu deren Lösung Versuche gemacht werden. Selbst wenn KERNERT'S Vorwürfe richtig wären, müsste er, wenn er sie aussprechen wollte, bedenken, dass ich in der Zwischenzeit weiter geforscht habe und manche früher vorgebrachte Hypothesen jetzt selbst nicht mehr aufrecht halte. Dass er mir Zurechtweisung ertheilt über Unkenntniss dessen, was HIRTH nach mir geschrieben

hat,<sup>1</sup> muss als höchst sonderbar erscheinen. Denn was in Hearn's Buch Neues und Richtiges steht, hat KÜNKELT vor dessen Erscheinen ebensowenig gewusst wie ich, und was er daraus gelernt hat, habe ich zur selben Zeit wie er darin gelesen. Ich gestehe, dass ich aus dem vortrefflichen Buche Manches gelernt habe. Ueberhaupt habe ich mir nach und nach zu vielen Stellen meiner Abhandlung Berichtigungen gesammelt; aber zu keiner dieser verbesserungsbedürftigen Stellen hat KÜNKELT Etwas zu bemerken gefunden, zwei unbedeutende ausgenommen;<sup>2</sup> während seine Angriffe auf andere Stellen nur das eine Resultat haben, dass er sich selbst Blößen gibt. Kurz vor dem Reindruck meiner Abhandlung bin ich darauf gekommen, dass meine Behauptung: 'Keiner der genannten (Glaubensboten) kam aus Syrien'<sup>3</sup> einer Einschränkung bedürfte, die Berichtigung konnte ich aber nur mehr in einer Fussnote anbringen durch Hinweis auf eine Anmerkung NOLDSKE's zu Tabari — was KÜNKELT natürlich nicht beachten durfte, um mir in seiner Weise ein Privatissimum über Syrien<sup>4</sup> halten zu können.<sup>5</sup>

Zur Beleuchtung der KÜNKELT'schen Bemerkungen muss vor Allem hervorgehoben werden, dass das Selbstbewusstsein und der siegesgewisse Ton, wodurch auf die Leser Eindruck gemacht werden soll, um so übler angebracht sind, als der Kritiker die Dinge, über welche er spricht, nicht genau sich angesehen hat. Eine andere Erklärung seiner Missgriffe und Unrichtigkeiten steht mir nicht zu Gebote, da ich mir weder erlaube, ihn für einen schlechten Sinologen zu halten, noch denken kann, dass er mir absichtlich Unrecht thun wollte. Er selbst

<sup>1</sup> Meine Abhandlung erschien im Januar 1885; von dem im Laufe desselben Jahres herausgegebenen Buche *China and the Roman Orient* erhielt ich zuerst Kenntnis durch R. v. SCALA's Besprechung in der *Oriental. Monatschrift für den Orient* 23 (1885), 248 ff., 258 ff.

<sup>2</sup> Bezüglich meiner von Künkelts entlehntem Ableitung des Wortes „Bosor“ und meiner Uebersetzung von 寺 mag Künkelts Recht haben.

<sup>3</sup> *Zeitschr.* 4/1 113.

<sup>4</sup> Verlorene und überflüssige Mühen! Künkelts hat aus veralteten und sehr mangelhaften Arbeiten unglaublich fehlerhaft abgeschrieben. Das Beste und Vollständigste über Syrien haben wir längst von NOLDSKE.



hat es mir leicht gemacht, die Richtigkeit meines Ausspruches zu beweisen. Vorherhand nur ein Paar Beispiele in minder wichtigen Dingen. Von WYLLIE sagt KÜHNERT (S. 39), dass er das fragliche Wort *fap-ochi* liest und es somit für chinesisches hält; aber an der Stelle, auf die KÜHNERT verweist, könnte er sehen, dass WYLLIE in Lesung und Erklärung des für syrisch gehaltenen Wortes *pap-ochi* nur ASSEMANI folgt. — Ein Urtheil, welches in Wahrheit, auch nach der von KÜHNERT citirten Stelle, nur G. VON DER GABELENTA ausgesprochen hat, legt er diesem und SCHLIER in den Mund (S. 36). — Einen weiteren schlimmen Streich hat ihm seine Flüchtigkeit gespielt S. 37, wo es heisst: Zunächst sei bemerkt, dass 大師 'grosser Lehrer' (Hochpriester [?]) ein Synonym für 法師 oder 禪師 ist. Es sollte heissen: ein Synonymum für 法師 im Gegensatz oder zur Unterscheidung von 禪師, d. h. ein Synonymum für das erstere, aber nicht für das zweite. KÜHNERT hat also bezüglich des zweiten verglichenen Compositums aus ERZEN'S *Handbook* genau das Gegentheil von dem abgeschrieben, was darin steht. Abgeschrieben hat er aus der ersten Auflage, deren Wortlaut bei flüchtigem Lesen leichter irreführen kann, beim Abschreiben aus der zweiten Auflage wäre der Misgriff doch kaum möglich gewesen; sein Cuiat gibt aber die Seitenzahl der zweiten Auflage, welche stark verändert ist. Es ist überhaupt zu rügen, dass KÜHNERT nicht angibt, nach welcher Auflage er citirt. KÜHNERT kann sich nicht berufen auf S. W. WILLIAMS' *Syll. Dict.* s. v. 師 (1874, p. 758\*), da er nur ERZEN citirt, und die Gleichstellung der Ausdrücke bei WILLIAMS und ERZEN (s. v. *upadhyaya*) gegen Ende: keineswegs für das 8. Jahrh., sondern erst für die Neuzeit gilt (now-a-days), da überdies dieser Titel jetzt Geistlichen auch der niedersten Stufe, nicht dem 'Hochpriester' als solchem allein zukommen.

Eine grosse Ungerechtigkeit muss ich darin constatiren, dass nach KÜHNERT'S Darstellung meine beiden Aufsätze kein einziges positives für die Wissenschaft brauchbares Resultat aufweisen, obgleich ich mehrere erhebliche und gut bewiesene Thatsachen festgestellt habe, welche Niemand vor mir erkannt oder vorgelegt hatte.

Das Urtheil über eine Schrift ist doch gewiss ein ungerechtes, wenn das Gute in derselben vollständig verschwiegen wird.

Noch grösserer Ungerechtigkeit macht sich KÉNAUXER dadurch schuldig, dass er mehrere von mir richtig gestellte Dinge erwähnt, aber nicht als von mir zuerst gefundene, sondern so, dass der Leser denken muss, sie seien seine Entdeckungen, und er spreche sie aus, um einen Irrthum meinerseits zu berichtigen.

Die grösste Ungerechtigkeit aber liegt darin, dass er öfter meine richtige und klare Darstellung verdreht und mir Falsches unterschiebt und dann das, was ich eben dort wirklich vortrage und was er nur von mir gelernt haben kann, als seine Entdeckung gegen mich vorbringt, um den mir angedichteten Irrthum zu widerlegen. Was ich hier sage, wird man kaum glauben wollen; und doch spreche ich die lautere Wahrheit.

Besonders charakteristisch ist die Rüge, welche S. 26, Note 2, lautet: „Wann wird man endlich dahinkommen einzusehen,<sup>1</sup> dass *fu, Aien* . . . nicht zu den Städtenamen gehören? . . . ebensowenig darf man *Si-an fu* sagen.“ Gegen wen wird denn hier *raisonnirt*? Offenbar gegen mich; der Leser muss wenigstens vor Allem an mich denken, da gerade oberhalb dieser Note dreimal meine Schreibung *Si-ngan fu* steht. Wollte er mich von dieser Rüge ausnehmen, so musste er anführen, was er bei mir gelesen hat,<sup>2</sup> nämlich: „Der Name wird auch oft *Sian fu* oder *Sigan fu* geschrieben und gesprochen; die Silbe *fu* gehört eigentlich nicht zum Namen, sondern bedeutet Stadt (ersten Ranges)“. Ueberdies konnte KÉNAUXER bei mir sehr oft dem Namen *Singan* (ohne *fu*) begegnen, z. B. *Zeitschrift*, S. 81, Z. 20, S. 82, Z. 10 v. u., S. 84, Z. 10, S. 90, Z. 7, 12 u. s. w. Dennoch gehöre ich zu denen, welche noch nicht dahingekommen sind, einzusehen, was *fu* bedeutet. Zu meinem Tröste befinde ich mich damit in sehr guter Gesellschaft, denn ich könnte gleich ein Dutzend der besten Sinologen anführen, auf die

<sup>1</sup> Hervorhebung durch *Speedruck* ist überall von mir, wo nicht das Gegentheil bemerkt wird.

<sup>2</sup> *Zeitschrift* 80, Note 1.

seine Zurechtweisung Anwendung findet: es wirkt nur komisch, wenn ein verhältnissmässig junger Sino-Loge Gelehrte, von denen er noch recht viel lernen kann, schultmeistert, weil sie noch nicht so weit gekommen sind, einzusehen, was *fu* heisst. HERR HAYAT S. J. in Zi-ka-wei bei Schanghai, der schon eine phototypirte Reproduction der ganzen Inschrift, als ersten Theil einer Arbeit über dieselbe, herausgegeben hat (*Parvula sinologica*, Nr. 7), hätte zuerst bei KÜNKER in die Schule gehen sollen, um zu lernen, dass es ein grosser Schnitzer ist, gleich auf dem Titellatt *Si-agan-fou* zu schreiben. Ja, selbst HERR, ein sorgfältiger, gewiegener, umsichtiger und strengkritischer Forscher, ist noch nicht so weit im Chinesischen, um einzusehen, was *fu* heisst: er darf nicht *Sian-fu* sagen, und sagt es doch. Da KÜNKER im Stande ist, dies letztere in Abrede zu stellen, so muss ich ihm zuvorkommen und einige Stellen anführen. HERR, *China and the Roman Orient*, p. 178: *Chang-an-fu*; 285: *Lo-yang-fu*; ebenda Note *Si-an-fu*; 5: sogar *city of Hoi-an-fu*; 12, 78, 286, 292: *Hai-an-fu*; 312: *Kai-feng-fu*.

S. 55 identificirt KÜNKER die Namen 及然 (so!) und 葉 (so!) 利 mit dem Namen 'Gabriel'. Dass er diese Identität nicht selbst entdeckt, sondern von mir genommen hat, wird abermals ganz verschwiegen; es kann dies aber so klar als möglich nachgewiesen werden. Fürs erste kann er diese Thatsache nur bei mir gefunden haben. Denn vor mir hat Niemand gehut, dass in den angeführten chinesischen Wörtern der Name 'Gabriel' steckt. Meine Vermuthung dieses Sachverhaltes und meine Hoffnung, durch Anwendung der althinesischen Aussprache ihn zu finden, bestätigten sich, als mir G. VON DER GABELENTZ die alte Aussprache der Zeichen angab. KÜNKER gibt sich, durch Beisetzung der Aussprache im Kanton- und im Hakkadialekt, den Anschein, als ob diese Entdeckung ihm zu verdanken wäre. Den stärksten Beweis aber dafür, dass KÜNKER sich hier nur mein Eigenthum im Stillen angeeignet hat, liefert er selbst durch zwei arge Missgriffe. Entweder hat er die betreffenden Stellen der Inschrift nur oberflächlich angesehen, oder, was wahrscheinlicher ist, er hat von meiner deutschen Umschreibung



der chinesischen Laute auf die entsprechenden Schriftzeichen nur gerathen, und dabei falsch gegriffen, indem er 然 statt 烈 und 葉 statt 業 nahm, wobei er nicht gemerkt hat, dass das erstere irrige Zeichen nicht (*kep*) li, wie er schreibt, sondern (*kep*) tzu, kanton. (*kep*) ju, alt (*kep*) nien lautet und somit unmöglich Vertreter von Gabri(ely) sein kann, und dass das andere Zeichen mit seiner Aussprache *yap* ebensowenig zur Umschreibung von *Gabriel* geeignet ist.

S. 37 f. steht ein weiteres Beispiel, wie KUNZER es verachtet, mit meinen Forschungsergebnissen zu prunken und mit denselben mich in den Schatten zu stellen. Er gibt zuerst die bei mir zu lesende Uebersetzung des Patriarchentitels aus dem Chinesischen und die aus dem Syrischen, und führt dann fort: Zur Uebersetzung des Chinesischen muss nun bemerkt werden: So wie 知府 = ‚Prefect‘ . . . ist, ist 知東方之景衆 = ‚Katholikos‘<sup>1</sup> und nichts mehr und nichts weniger.<sup>2</sup> Doch gemacht! Wörtlich heisst das Chinesische: ‚Chef der christlichen Gemeinden des Ostens‘. Darum ist der Ausdruck, genau genommen, nicht = ‚Katholikos‘ schlechtweg, denn die Armenier hatten und haben auch einen Katholikos, und auf diesen passt die chinesische Bezeichnung keineswegs; es ist darum auch unrichtig KUNZER's Beisatz: ‚nichts mehr und nichts weniger‘: denn dem Gesagten zufolge muss es heissen = ‚Katholikos der Ostsyrer‘ (ܕܡܪܝܢܐ ܕܡܕܢܚܐ — ‚Orientalen‘). Doch vor Allem die Frage: Woher weiss KUNZER, dass in den angeführten chinesischen Worten der Bischof von Seleucia-Ktesiphon gemeint ist, der eben den Titel Katholikos führt? Antwort: Von mir, und nur von mir. Alle Erklärer der Inschrift verstanden unter den Christengemeinden des Ostens die Christen Ostasiens, und darum konnte es ihnen nicht in den Sinn kommen, deren Oberhaupt Ningshu für eine Person mit dem Patriarchen und Katholikos ܡܕܢܚܐ zu halten. Ich habe zuerst nachgewiesen, dass Ningshu, alt Nangschu, der Patriarch ܡܕܢܚܐ des syrischen Textes ist, und dass das Chinesische in seiner Weise dessen altherkömmlichen Titel wiedergibt: *Catholicus Patriarcha orientis*,

<sup>1</sup> Von KUNZER unterstrichen.

oder: Catholicus Patriarcha orientalium populorum (bei ASSEMANI *B. O.* III, 2, an vielen Stellen); vgl. „*Max SIMON, Catholicos and Patriarch of the East*“ (BADOER, *The Nestorians* I, 376). Also meine Entdeckung ist es, die er sich da aneignet und auf Grund deren er zu meinem Texte, wie als Correctur einer Unrichtigkeit, hinzufügt: „... nichts mehr und nichts weniger“, und dann als seine angeblich richtigere Uebersetzung hinsetzt: „Zur Zeit als der oberste (?) Patriarch Ningshu Katholikos war“. Was gilt denn hier KÜNKERT Neues und Besseres? So wie es einerlei ist, ob ich sage: damals war N. N. Präfect des Kreises N., oder: damals stand N. N. an der Spitze des Kreises N., ebenso ist es dasselbe, zu sagen: damals stand Patriarch Nangschu an der Spitze der Ostsyrer, oder: damals war der Patriarch N. Katholikus (der Ostsyrer). Wozu tadelt also KÜNKERT meine Worte, wenn nicht zu dem Zwecke, mich vor den des Chinesischen unkundigen Lesern bloßzustellen?

S. 38 ff. stehen viele seltsame und einander widersprechende Behauptungen. Ich will nur etliche Beispiele anheben. Curiosa sind u. a. der „oberste Patriarch und die Kirchenväter“ (S. 34, 37), letzteres eine sonderbare Uebersetzung der bei EIRL (1. Aufl.) s. v. *stāhāra* stehenden Worte: „the first fathers of the Buddhist Church“. — 主僧 bedeutet Abt. Aber bei EIRL (s. v. *eiāhāra*), von wo KÜNKERT entlehnt hat, steht 寺主, ohne 僧, das ja nicht zum Amtstitel gehört. — „Abt bei den Buddhisten ... also (?) Bischof.“ Für diese Bedeutung „Bischof“ wird nun gar noch EIRL (a. a. O.) citirt, wo nur zu lesen ist: „lit. superior of a *eiāhāra*. Abbot (or abbess)“. — „Wenn nun 法主僧 den (obersten) Patriarchen bedeutet, so (?) wird 法師 zweifelsohne eine kirchliche Würde bedeuten (wegen *fa* ??) ... Dies kann nur (?) der Vicar des Katholikos für China sein.“ — Der dritte Absatz (S. 38) ist ganz sinnlos, wohl Infolge eines Druckversehens. — Im folgenden Absatz ist 寺僧 „Mönch“; 大秦 || aber, was somit nur „syrischer Mönch“ heissen könnte, ist für KÜNKERT auf einmal der Amtstitel des Ching-Cheng. S. 38 wird 寺僧 mit „Mönch“, S. 41 in demselben Texte mit „Priester der Tempel“ übersetzt, was doch etwas ganz Anderes ist. — Ein

anderes logisches Kunststück leistet KUNZERT S. 37 (womit S. 42 zu vergleichen): 法師 heissen auch jene buddhistischen Geistlichen (also eine Mehrheit), welche mit der Unterweisung des Volkes in der Lehre betraut wurden' (erste Prämissen); weiter sind zwei andere Wortverbindungen (von denen man aber nicht weiss, was sie hier zu thun haben) 'Titel aller buddhistischen Priester (also wieder eine Mehrheit), denen das Lehren gestattet ist und die Aebte (noch nicht sind, aber) werden können' (zweite Prämissen); daraus wird nun (mit welcher Logik?) der Schluss gezogen, 'dass *fa-ssy* sicher (natürlich sicher!) eine kirchliche Würde von keineswegs untergeordneter Bedeutung bezeichnet'. *Fa-ssy*, eine Bezeichnung derjenigen, welche Aelte werden können, ist somit (?) eine kirchliche Würde von keineswegs untergeordneter Bedeutung. Hat man bis S. 42 gelesen, so erscheint diese Schlussfolgerung noch mehr eingeschränkt und präcisirt: *fa-ssy* bezeichnet nunmehr den, dem in China die oberste Lehrgewalt (法師) zufällt, gemäss der er einzig berufen war' u. s. w. Hiernach also können nicht mehrere, sondern kann nur einer in ganz China den Titel *fa-ssy* führen.

S. 27 und 29 lässt mich KUNZERT folgende Ungeheuerlichkeiten sagen: *Ta-thsin* (so!) 'Tempel', 'römischer Tempel', 'christlicher Tempel'; *Tu-thsin* 'Religion', 'römische Religion'; *Tathsin* 'römisches Reich'. Während ich in Wahrheit behaupte, *Tathsin* sei der chinesische Name des römischen Reiches, lässt mich KUNZERT behaupten, *Tathsin* sei auch so viel wie Tempel, römischer Tempel, und wiederum bedeute dasselbe Wort: 'Religion'; *Tathsin* heisse auch so viel als 'christlich'. Bevor man jemand einen derartigen Unsinn nachsagt, wäre es doch Pflicht, den Text gehörig anzusehen. Wenn schon KUNZERT das Bindezeichen für ein Gleichheitszeichen angesehen hat (eine Verwechslung, die a. a. O. für offene Augen unaussprechlich ist), so hätte doch die geringste Aufmerksamkeit auf den Zusammenhang dieses unglaublichen Missverständnisses verhindern können. Wer Buddha-Religion sagt, behauptet der, Buddha sei so viel als Religion (Buddha = Religion)?

Ähnlich verhält es sich mit einem anderen Vorwurf (S. 29). Zur Uebersetzung: 'Eine Jungfrau gebar den Heiligen in *Tathsin*'.



bemerkt KÜHNERT: „Hier müßte doch HALLER nach seiner Anschauung sagen: Sie gebar den Heiligen im römischen Reich, gebar den Heiligen in Christlich(?).“<sup>1</sup> Doch lassen wir die Sache ernst, denn diese gegen den chinesischen Sprachgeist verstossenden Hypothesen HALLER'S können nicht ernst genommen werden.<sup>2</sup> KÜHNERT liebt es, mit Emphase sich auf diesen Sprachgeist (so!) zu berufen, wenn es auch so wenig paßt wie hier. Denn, wo stehen diese Verstöße gegen den chinesischen Sprachgeist? Einen Vorstoß gegen den Geist der chinesischen Sprache wird man doch wohl darin nicht sehen können, dass man den Eigennamen Tats'in in der Uebersetzung beibehält. Auch LAOÜS behält ihn bei; durch diesen Namen von bestem Klange (um andere nicht beizufügen) hoffe ich gegen die Anwürfe KÜHNERT'S hinreichend gedeckt zu sein. Oder vielleicht zeigen sich die Verstöße in den Worten: Sie gebar den Heiligen in Christlich? Nun, das sage nicht ich, das lässt KÜHNERT mich sagen, um mich lächerlich zu machen. Aber mit welchem Rechte unterschreibt mir KÜHNERT die Behauptung, Tats'in heiße so viel wie ‚christlich‘? Die Religion, welche die Nestorianer nach China brachten, hieß dort zuerst die persische Religion (*Possä kiao*), seit Huen-tsang's Decret vom Jahre 745 Tats'in-Religion (*Tats'in kiao*), unter beiden Namen ist doch gewiss die christliche zu verstehen. Ist darum ‚Persien‘ oder ‚Tats'in‘ gleichbedeutend mit ‚christlich‘? Wenn Tats'in so viel als Syrien ist, dann ist doch Tats'in-Religion sicherlich so viel als syrische Religion, oder, wie KÜHNERT (S. 30) sagt, die syrische Lehre, d. i. der Nestorianismus; ist darum ‚syrisch‘ und ‚christlich‘, ist ‚syrisch‘ und ‚nestorianisch‘ eins und dasselbe? Auch S. 41 übersetzt KÜHNERT *da-tsis* mit ‚syrisch‘ (*da-tsin-shi* = syrische Tempel); also nach seiner Anschauung müßte er jenen chinesischen Satz so übersetzen: Eine Jungfrau gebar den Heiligen in Syrisch(?), gebar den Heiligen in Nestorianisch(?). Doch lassen wir die Sache ernst, um mit KÜHNERT zu reden. KÜHNERT weiss besser als ich, dass die chinesischen Wörter je nach ihrer Stellung u. s. w. die Function verschiedener Redetheile übernehmen, dass z. B. Substantive oft als

<sup>1</sup> Frage- und Befragzeichen sind von KÜHNERT.



erklärt habe, das Wort 法史 sei mir räthselhaft, sei ein Problem, weil ich auf *fo-p-si* 法史 (Annalist) nur gerathen, die Frage aber offen gelassen habe. So wenig dachte ich daran, etwas zu entscheiden, und so sehr gab ich die Möglichkeit zu, dass meine Conjectur unrichtig sei, dass ich den Einwurf von *DER GABELENTZ* gegen dieselbe meinem Vortrage im Druck ausschliessen wollte mit den Worten: 'Gegen meine Erklärung machte *VON DER GABELENTZ* die Einwendung . . .'. Aber die Redaction trugte diesen Zusatz von meinem Vortrage und setzte ihn in die Berichte. Nun wird von KUNERT das gegen mich citirt, was ich selbst mitgetheilt hatte, um durch Vorlegung des pro und contra zu weiterer Forschung anzuregen. Wie ist es denn möglich, bei solchem Verhalten eine Sprachwidrigkeit zu begehen? Noch in anderer Weise zeigt sich hier mein Kritiker in wenig günstigem Lichte. Es verräth einen Anfänger im Fache, alle Schwierigkeiten lösen zu wollen, bei denen die Meister ein Fragezeichen machen. *VON DER GABELENTZ* hatte beim ersten Theil gerathen auf *fo-p*, mit dem Beisatze: 'aber das lange *p* im Syrischen?' Der zweite Theil ist vielleicht 士 oder 師; vielleicht ist aber das Wort doch syrisch? So *GABELENTZ*. Auch andere Sinologen äusserten nur Zweifel. KUNERT aber, der die Gleichung nicht selbst gefunden, sondern von mir, respectiv *GABELENTZ*, wo sie nur als Möglichkeit aufgestellt ist, entnommen hat, entscheidet flugs: 'Dieser Ausdruck ist der hier gemeinte' (der gesuchte). Um hier gleich ein anderes Beispiel von dieser naiven Sicherheit KUNERT'S beizubringen, sagt er (S. 25): '*A-to-ben* ist sicher 'Raben', wie *HARR* bereits bemerkt.' Für *HARR* ist die Gleichung fraglich, denn er setzt ein Fragezeichen,<sup>1</sup> für KUNERT ist sie gewiss. Ich könnte dazu nur lächeln, wenn er nicht mit derselben Sicherheit zugleich die ungerechtesten Urtheile über meine Leistungen aussprechen würde.

Das zuletzt Gesagte geschieht namentlich in dem Abschnitt von der Transcription fremder Namen im Chinesischen und deren Identification. Bedauerlicher Weise mengt hier KUNERT abermals Dinge

<sup>1</sup> *Chin and the Roman Orient* 323. Die von KUNERT citirte Stelle ist mir nicht zugänglich.



zusammen, die weit auseinander zu halten sind. Die genannten Transcriptionen sowie deren Identification sind doch himmelweit verschieden von etymologischen Forschungen, womit er sie zusammen wirft. Wenn jemand 𐎧𐎠𐎧𐎡𐎴 mit persisch Kambuġija, Arminius mit Irmin, Mailand mit Milano identificirt, gibt er da die Etymologie der betreffenden Wörter? Oder gibt es für KÜNKERT keinen Unterschied zwischen wissenschaftlicher Etymologie und Volksetymologie?

KÜNKERT sagt (S. 27): „Bedauerlicher Weise hat sich HELLER die Identification gewisser Namen sehr leicht gemacht, ohne zu bedenken, wie HUNTS sich treffend ausdrückt, dass die Identification eines Namens bei chinesischen Transcriptionen schon an sich ein Problem ist.“ Der Zwischensatz: wie HUNTS sich treffend ausdrückt, soll andeuten, dass KÜNKERT in seinem abfälligen Urtheile über mich auch „gewiegte“ Sinologen auf seiner Seite hat. Was KÜNKERT hier über mich sagt, ist genau das Gegentheil von dem, was er sagen musste, wenn er nicht eine Unwahrheit aussprechen wollte. Ich habe geschrieben: „Wie sein (Alopens) syrisch-persischer Name gelautet habe, ist mit Sicherheit nicht zu ermitteln, wie es denn überhaupt nicht immer leicht ist, nichtchinesische Eigennamen aus ihrer chinesischen Form zu erschliessen.“ Uebrigens habe ich mir besagte Identification so wenig leicht gemacht, dass ich mit Ausnahme jener Fälle, wo der syrische Name neben dem dazu gehörigen chinesischen steht, nur Vermuthungen mir erlaubte. „Alopen könnte danach wohl eine Umschreibung von *rabbān* sein wie YULS glaubt. ASSEMANI hält Alopen für Jahballāha; nicht unmöglich wäre es, dass wir in Alopen einen Ahron haben.“<sup>1</sup> „Es ist sehr wahrscheinlich,<sup>2</sup> dass Loham nichts anderes als Abraham ist.“ Wie kommt KÜNKERT zu der Behauptung, ich mache Alopen zu Ahron und Loham zu Abraham?

Drei der schlimmsten Beispiele stehen im folgenden kurzen Absatze (S. 35 f.): Bei 普論 das HELLER „Pholūn“ transcribirt und

<sup>1</sup> Zeitschrift 117.

<sup>2</sup> Ebenda.

<sup>3</sup> Ebenda 119.

als Umschreibung für Paulus betrachten will, scheint er an Paulinus gedacht zu haben . . . Uebrigens kann 普論 auch niemals Paulinus sein.<sup>1</sup> Es fehlt mir der Ausdruck, um diese Unterstellung, ich hätte Paulus geschrieben, aber an Paulinus gedacht (Pho-lun, Paulin), richtig zu charakterisiren, eine Unterstellung, gemacht, um mich zu ironisiren mit dem Satze: Nur schade, dass die Syrer aller Wahrscheinlichkeit [nach] nicht lateinisch ihre Namen ansetzten.<sup>2</sup> Weil er selbst oberflächlich vorgeht, glaubt er auch bei anderen dasselbe voraussetzen zu dürfen. Das ist die erste Ungerechtigkeit dieses Kennedy'schen Satzes. Die zweite liegt in seiner Behauptung, ich wolle das fragliche chinesische Compositum als Umschreibung für Paulus betrachten. Ich habe geschrieben: 'Pho-lun kam Umschreibung von „Paulus“ sein', und dies deswegen, weil andere hier den Namen Paulus gefunden haben, ich gebe die Möglichkeit zu, weil es eben schwer ist, stets die richtige Identification zu finden. Will aber ich hier „Paulus“ finden? Ich sage: „Dies kann „Paulus“ sein. Aber die Aspirate (P) deutet eher auf einen anderen Namen, etwa Ephrem.“ Kennedy hat diese meine Bemerkung unterdrückt. Gelesen aber hat er sie, denn er kennt meine unmittelbar folgende Angabe, dass statt Paulus vielleicht das in der Inschrift anderswo stehende Ph'lin, Ph'rim, (A)phrem zur Beachtung sich empfehle. Und hier haben wir Kennedy's dritte Ungerechtigkeit gegen mich in diesem kurzen Absatze. Dem mir angedichteten „Paulus“ oder „Paulinus“ hält er entgegen, dass sich mit dem in Rede stehenden chinesischen Namen eher Ph'lin, Ph'rim „in Beziehung bringen liesse“, corrigirt also das, was ich nicht sage, was er mir aber zuschreibt, mit dem, was ich wirklich sage, aber ohne mit einem Worte anzudeuten, dass er sich nur meinen Vorschlag angeeignet habe. Er darf das auch nicht andeuten, weil sonst der ganze Absatz und seine spöttische Bemerkung gegenstandslos geworden wären.

Mein Kritiker redet mehrmals von den Gesetzen, die bei Identification chinesischer Transcriptionen zu beobachten seien und wirft

<sup>1</sup> Zeitschrift 120, Note 37.

mir vor, dass ich sie nicht berücksichtige. Gegen diese Gesetze habe ich mich, ihm zufolge, schon dadurch vergangen, dass ich anführe, wie drei Europäer, welche diese Gesetze gewiss kannten, im 17. Jahrhundert ihre Namen ins Chinesische umgeschrieben haben. Ist denn eine solche Kritik noch ernst zu nehmen? KÜMMEK macht selbst (S. 33 bis 35) zahlreiche Fehler gegen diese Gesetze, welche, wenn sie überhaupt, unabhängig von KÜMMEK's Theorien, existiren sollten, nicht so straff sind, als er vorgibt. Die chinesische Sprache ist ja bekanntlich unfähig, fremde Namen genau wiederzugeben. Für *R* z. B. muss sie *L* setzen, einen vocallosen Consonanten muss sie mit einem Vocal aussprechen, nach diesem Paradigma:

<i>Ch-rì - s - tu - s</i>	<i>Kho - ra - z - m</i>
<i>Ki - li - sa - tu - su;</i>	<i>Huo - la - ts' - mu;</i> <sup>1</sup>

bei der Identification weiss man nicht immer, ob *L* ursprünglich oder Vertreter von *R* ist; *Lo-hu-lo* ist ein Beispiel für beides; wusste man nicht, dass es für *Rahula* steht, so könnte man auch auf *Lahura* oder *Lohura* oder *Lahul* oder *Rahura* u. s. w. raten.

KÜMMEK will meine muthmassliche Identification *Lo-han* = (*Ab*)-*raham*, ausgesprochen *Auraham*, nicht gelten lassen. Denn er sieht nicht ein (S. 34), warum eine mit *b* anfangende Silbe unterdrückt sein sollte — *b* ist doch in *Ab-ra-ham* silbenschiessend; er sieht ferner nicht ein, 'warum 𐤀 für *a* in *Abraham* nicht gebraucht ist' — er möge den Wegfall des *a* bei *Lo-han* für *Arhan* (S. 33) vergleichen; ferner ist *Lo-han* nur zweisilbig und kann ganz wohl eine dritte Silbe vertragen — warum gilt derselbe Grund nicht bei *Lo-han* für *Arhan*, bei *A-lo* für *Ab-ra(ham)*, jüdisch ausgesprochen *Av-ra(ham)*? Siehe letzteres oben S. 180. „Im Weiteren ist es kaum wahrscheinlich, dass hier *lo* = *ro* sei' — der Kritiker vgl. das soeben angeführte *A-lo* = *Av-ra(ham)*, und seine eigenen Worte weiter unten, wo ihm *lo* = *ro* auf einmal wieder wahrscheinlich geworden ist (für *Rucham*). Etwas anderes ist es, einen fremden Namen nach

<sup>1</sup> E. BERTHOUDEN, *Notice of the medieval Geography and History of Central and Western Asia etc.*, Lond. 1876, p. 189.



allen seinen Lauten im Chinesischen wiederzugeben, wie es eben möglich ist, gleichsam zu buchstabiren oder zu syllabiren, und etwas anderes, einen Namen im Verkehr zu gebrauchen, wo er abgekürzt wird.

skt. <i>bo-dhi-sat-to-a</i>	neul. <i>a-u-eu-ham</i>	skt. <i>a-r-han</i>
altchin. <i>bo-di-sat-tu-a</i>	(Jüd. <i>a-u-eu-ham</i> )	chin. <i>a-lo-han</i>
<i>bo — sat</i>	chin. <i>a-wu-lo-ham</i>	<i>-lo-han</i>
neuchin. <i>p'u—sa —</i>	<i>a — lo —</i>	
	<i>— lo-ham</i>	

Unser Sinologe findet so viel Schwierigkeit, in *Lo-han Abraham* zu erkennen. Nun, mit welchem Namen identificirt denn er dieses *Lo-han*? Ihm zufolge kann *Lo-han* sein: 1) *Lochan*, 2) *Lochan*, 3) *Nochan*, 4) *Nochan*, 5) *Nachan*, 6) *Nachan*, 7) *Menachan*, 8) *Emanuel*, 9) *Rachan*, 10) *Rach'm*, 11) *Moruchan*, 12) *Rachmial* (einen solchen Namen gibt es nicht, es soll heißen: *Jerachmial*). Alle diese Namen, denen noch ein weiteres Dutzend zugefügt werden könnte, werden nach KERNERT chinesisch durch *Lo-han* wiedergegeben. „Namen, die semitisch sind“, sagt KERNERT; er meint also, alle Namen, auf die man hier rathen kann, müssen semitische sein; kennt also die Sache, worüber er schreibt, so wenig, dass er nicht weiss, unter den 78 Personennamen der syrischen Inschrift seien recht viele nicht semitische. Wie vag müssen KERNERT'S „Gesetze“ sein, wenn so viele verschiedene Namen in chinesischer Transcription *Lo-han* lauten; wenn man bei *Li-kao* auf „*regnum*“ oder „*Ῥαζα*“ oder „*legion(es)*“ oder „*Lycia*“ oder „*Ῥαζα*“ oder „*Rekem*“ rathen kann;<sup>1</sup> wenn der eine chinesische Laut *an* für *an*, *ar*, *ur*, *or* steht, *li* für *rik*, *luk*, *re* etc., *la* für *ru*, *eu*, *eg*, *luk* und *po* für *bich*, *bai*, *pog*, *per*, *ba* u. z. w.; wenn die Silbe *len* in „*Seleucia*“ im Chinesischen bald *li*, bald *lo* transcribirt wird.<sup>2</sup> Freilich reducirt sich die Zahl dieser durch den gleichen Laut repräsentirten Silben in der „beschriebenen Liste“ HIRTH'S durch die Rücksicht darauf, dass „manche fremde Namen durch andere Canäle zu uns als zu den Chinesen gekommen

<sup>1</sup> HIRTH, a. a. O. 170.

<sup>2</sup> Ebenda 309—313.

sind<sup>1</sup>. Letztere haben nicht das griechische ‚Seleucia‘ transscribirt, sondern das syrische ܣܠܘܥܝܬ *Stol* (Seleucia bei Ktesiphon) und ܣܠܬܬ *Stokh* (Karkha dhet Stokh); der chinesische Name der Stadt Ma-lu oder Mo-lo ist eine Umschreibung von Mouro oder Mara, nicht von Merw oder Marg u. s. w. Nicht die Silbe *ram* von *Abram* ist in *la* umgelautet, sondern *ra* von *Ab-ra(ham)*.

COMS AXTENSDORF bringt oben S. 172 ‚einen positiven Beweis für die Richtigkeit der KÜHNERT'schen Ansicht‘, ‚dass mit ‚Alopon‘ unmöglich ‚Ahron‘ gemeint sein kann, wie HELLER . . . wollte‘ (so). Dieser Beweis ist mit nichts erbracht. Ich kann und will es nicht beweisen, dass Alopon = Ahron ist, ich behaupte nur die Möglichkeit dieser Identification; KÜHNERT und COMS können aber ebenso wenig die Unmöglichkeit derselben darthun. COMS hat uns die Transcription des Namens ‚Ahron‘ auf einem Tafelchen der Synagoge von Kaifangfu mitgetheilt. Aber er hat nicht bewiesen, dass ‚Ahron‘ nicht auch anders transscribirt werden könne, dass man im 8. Jahrhundert keine andere Umschreibung anwenden konnte, als im 16. Jahrhundert. Der Name ‚Mosche‘ ist auf dem erwähnten jüdischen Tafelchen mit 乚攝, auf der Nestorianischen Tafel mit 福壽 ausgedrückt. Auf letzterer stehen 12 Jöhanän, 5 Ishäq u. s. w., der gleiche Name lautet im Chinesischen jedesmal anders. Man sehe die chinesischen Namen der Jesuitenmissionäre in China im *Catalogus Patrum . . . e Soc. Jesu, qui in Sinis adlaboraverunt*. Shanghai 1873. Der gleiche Name, z. B. Franciscus, Johannes, wie verschieden wird er transscribirt! Doch, weil KÜHNERT ERTEL's *Handbook*, 2. Aufl., zur Hand hat, bitte ich ihn, dort nachzusehen; bei einem und demselben Namen gibt ERTL mehrere verschiedene chinesische Umschreibungen; jede Seite liefert Beispiele von dem . . . 卍 . . . 卍 . . . 卍 . . . Buddha z. B. wird chinesisch auf sechsfach verschiedene Weise gegeben (36<sup>b</sup>), Veda auf fünffach andere Art (106<sup>b</sup>), Avalokites'vara hat vier Transcriptionen (23<sup>b</sup>), Brahma (25<sup>a</sup>) sechs.

In dem Satze (S. 34 f.): ‚Die katholischen Missionäre (speciell die Jesuiten) haben als Ming stets ihre transscribirten Taufnamen beibehalten, daher blieb ihnen bei Transcription ihres Familien-

namens nur eine Silbe<sup>1</sup>, begegnen uns wieder mehrere irrige Angaben. Wenn das Gesagte bei den Einen zutrifft, ist bei vielen Anderen das Umgekehrte der Fall; bei manchen dient der Familienname zugleich als Sing und als Ming; z. B. im erwähnten *Catalogus*, S. 2, Nr. 2: Der Taufname Alexander ist hier Ehrenname *li-schao*, der Familienname Valignani aber Familienname und Rufname: Pan li-ügan. Bei Bartholomäus Tedeschi, ebenda Nr. 19, ist der europäische Familienname gar nicht verwendet, der Taufname dient für den chinesischen Familien- und Rufnamen: Tu lu-men. Anderswo ist wieder der europäische Familienname als Ming verwendet, z. B. ebenda No. 7. Kurz, jede denkbare Abwechslung und Verschiedenheit ist in den chinesischen Namen des citirten *Catalogus* zu beobachten. Bei den Beispielen, auf die KÜHNERT sein Gesetz aufbaut, passiert ihm das Missgeschick, Adam für den Familiennamen des Missionärs zu halten, während es einer seiner Vornamen ist, Johann Adam, sein Familienname Schall von Bell aber in der Umschreibung gar nicht verwendet wird.<sup>2</sup> Ein Gelehrter, der in chinesischen Sachen so bewandert ist, sollte von diesem Johann Adam Schall doch etwas wissen, zum mindesten konnte er S. 85 meiner Abhandlung<sup>3</sup> seinen vollen Namen finden, und durfte einen derartigen Vorstoß sich nicht zu schulden kommen lassen, weil mit allen diesen Unrichtigkeiten die ganze hier vorgetragene Theorie so ziemlich über den Haufen fällt.

Die Bemerkung, welche sich KÜHNERT S. 33 zu einem Zweifel Horn's betrefFs der Transcription des *R* gestattet, wäre sehr ansprechend, wenn sie nicht wieder durch zwei FlüchtigkeitsverstöÙe verunziert wäre. Abgesehen von diesen, müßte KÜHNERT zur besseren Begründung der hier vorgetragenen Erklärung erst beweisen, dass in allen Fällen, in denen das Anfangs-*R* eines Wortes mit *l* ohne Vorschlagsvocal wiedergegeben wird (z. B. *lo* statt *o-lo*, siehe ERZEN [2. Aufl.], S. 127 ff., wo u. a. Rahn ohne den Vorschlagsvocal transcribirt erscheint), der Vorschlag erst durch Verkürzung ausgefallen

<sup>1</sup> *Catalogus*, a. a. O., S. 6, Nr. 44.

<sup>2</sup> Wo er irrtümlicher Weise aufgeführt ist als Mitherausgeber des chinesischen Theiles der Inschrift.



ist. Aber das Schlimmste ist, dass KERNERT in der Wahl der Hauptbeispiele für seine Erklärung sehr unglücklich gewesen ist. *O-lo-wu* für „Russia“ will er mit seiner Theorie erklärlich machen; er hat aber übersehen, dass der Name der Russen schon in mittelasiatischen Sprachen, z. B. im Mongolischen, *orw* lautet (ung. *orosz*), von wo der Name erst zu den Chinesen gekommen ist.<sup>1</sup> Ausserdem passt das Beispiel *A-lo-han*, *Lo-han* für *Arhan* durchaus nicht zur vorausgehenden Erörterung, wo die Rede ist vom Anlaut *R*, der als Vorschlag *A* oder *O* annimmt, welches dann zur Verkürzung wegfallen kann. In *A-rhan* = *A-lo-han* ist *R* nicht Anlaut, und *A* nicht Vorschlagsvocal.

Ich will nicht näher eingehen auf andere Unrichtigkeiten, z. B. die curiose Gleichstellung von Chorbischof und Titularbischof; ich unterlasse es, das zu beleuchten, was KERNERT über die kirchlich-hierarchischen Verhältnisse der Nestorianer vorbringt, wodurch er nur darthut, dass es, um auf diesem Gebiete ohne Gefahr vielfachen Anstosses aufzutreten, nicht genügt, ein Compendium der Kirchengeschichte gelegentlich aufzuschlagen. Allen seinen Ausführungen hierüber halte ich die Thatsache entgegen, dass uns die syrisch-chinesische Inschrift den vollständigen und genauen Personalstand der nestorianischen Klerisei in China um das Jahr 781 liefert. Diese ist folgendermassen gegliedert: Ein Bischof Johannān (nur einer); unter ihm stehen: drei Chorbischöfe, welche blos Priester sind (nicht geweihte Bischöfe nach Art der modernen apostolischen Vicare), zwei Archidiacone, welche aber die Priesterweihe haben, 25 einfache Priester (darunter fünf Mönche), zwei Diakonen (einer davon Mönch, also sechs Mönche), endlich 42 niedere Kleriker oder Kirchendiener.

<sup>1</sup> S. BEUTHENBRICKER a. a. O. 175—181; FRANK (bei R. V. STAAL, *Beziehungen zwischen Orient und Occident im M.A.*, S. 38 steht irriglich MARX), *Die Pandal's und anderer Araber Bericht über die Russen älterer Zeit*, St. Petersburg, 1823, S. 33.

## Entgegnung auf Heller's 'Beleuchtung'.

Von

Fr. Kühnert.

Aus principiellen Gründen jede persönliche Polemik vermeidend, da es mir nur um die Sache zu thun ist, lasse ich Alles, was in Heller's 'Beleuchtung' gegen mich persönlich vorgebracht wird, bei Seite liegen.

Ich setze von jedem, der sich über die Sache ein Urtheil bilden will, voraus, dass er zu meinen 'Bemerkungen' auch die angeführten Originalarbeiten Heller's einsieht, denn sonst müsste ich seine fünfzig Seiten umfassende Arbeit in extenso meinen Bemerkungen anreihen, was in einer Zeitschrift doch nicht angeht.

Dass ich des Guten, das seine Arbeit enthält, nicht gedacht habe, meint Heller mir übel anrechnen zu müssen. Bezüglich dieses Punktes dürfen ihm aber die ersten vier Zeilen meines Aufsatzes Aufschluss geben, worin ich ausdrücklich sage: 'bezüglich einiger Punkte von Heller's, soviel mir bekannt, bis jetzt erschienenen Arbeiten, die seinerzeit mein Interesse erweckten, Umschau zu halten . . . .'

Heller hat nirgends in den von mir angeführten Arbeiten ausdrücklich erklärt, dass er nicht Chinesisch verstehe. Der Leser kann dies nicht ahnen, sondern wird eher von der Ansicht ausgehen, Heller komme das Chinesische, wie ich gleich zeigen werde.

Für meine 'Bemerkungen' konnten nur Heller's gedruckte Arbeiten existieren, weil nur diese dem Leser vorliegen, nicht aber seine Persönlichkeit, welche dem Leser nicht bekannt zu sein

braucht. Trotzdem sage ich (p. 28 dieser Bemerkung) doch deutlich genug, dass HELLER kein Sinologe ist.

In der ‚Beleuchtung‘ sagt HELLER: ‚Ich bin kein Kenner des Chinesischen und habe nirgends den Anspruch erhoben, als solcher zu gelten.‘ In seiner ersten Arbeit (*Zeitschrift*, p. 103) ist jedoch zu lesen: ‚Die Uebersetzung gaben wir nach WYLM, ausser wo wir Gründe haben, von ihm abzuweichen.‘<sup>1</sup> Dieses ‚wir‘ bezieht sich doch wohl auf HELLER. Dann hätten wir die beiden Aeusserungen HELLER's vor uns:

a) er sei kein Kenner des Chinesischen;

b) er hatte Gründe, die Uebersetzung WYLM's zu corrigieren.

Zur Correctur einer Uebersetzung muss man doch — ich glaube wenigstens — eine Kenntniss jener Sprache besitzen, aus welcher übersetzt wird?

Ich constatiere nur den hier vorliegenden Widerspruch und stelle ferner die Frage, wieso ein Nichtkenner des Chinesischen entscheiden kann, ob Jemand in Siniets Recht habe oder nicht?

Da ich mich nur mit Einzeleinem von dem beschäftigte, was HELLER über chinesische Dinge vorbrachte, er selbst aber nunmehr ausdrücklich erklärt, kein Kenner des Chinesischen zu sein, so wäre es an sich gar nicht nöthig, auf seine Ausstellungen näher einzugehen. Im Interesse der Sache jedoch, soll auf die einzelnen Streitpunkte Schritt für Schritt in Kürze geantwortet werden.

Ich bemerke, dass in der Uebersetzung der chinesische Theil der genannten Inschrift (im Drucktexte der HELLER'schen Arbeit) etwas über 300 Druckzeilen, der syrische etwas über 30 umfasst.

S. 303. Die Textförmung HELLER's macht nicht den Eindruck, als ob dem Fachgelehrten Probleme vorgelegt würden, man sehe nur das Citat p. 31 meiner Bemerkung, Absatz 1.

S. 305. Wegen Si-an vgl. Pei-wen-jün-fu, K. 14 a, s. v. 西安

Bezüglich des 大師 habe ich mir keine Blöße gegeben. Sowohl der 法師 als auch der 禪師 werden 大師 genannt (vgl.

<sup>1</sup> Das hier Gesagene liess ich und nicht HELLER spüren.



WILLES-WILLIAMS, *Syllabic Dict.* n. v. *shí*; bezüglich des Alters von *tā-y* etc. vgl. *Pei-wen-tün-fu*, K. 4 a, n. v. 大師, 法師). Um den Unterschied zwischen beiden genannten anzudeuten, wurde auf *Erna upadhyāya* verwiesen (n. Aufl.). 大師 ist 'Hoherpriester', wie auch SCHLEGEL's Wörterbuch gibt, 和尚, *Hoshan* ist Volksausdruck; auf ihn bezieht sich Eitel's 'now-a-days'. Hätte ich aus Eitel abgeschrieben (!?), so hätte ich mit Gänsefüßchen citiert. Dass *Wyllis fapachi* liest, sage ich nirgends.

S. 307. Nirgends schreibe ich mir die Identifikation zu, wenn man das bereits hier eingangs Gesagte festhält. 然 ist übersehener Druckfehler, wie jeder des Chinesischen Kundige sieht, weil er weiß, wie leicht man solche überieht. Auf meiner, in Peking, April 1893, von mir selbst erworbenen Photographie eines Abklatsches ist deutlich 烈 zu lesen, hingegen ist bei dem zweiten Namen das erste Zeichen selbst unter einer starken Lupe undeutlich und nur ein langer, oberer horizontaler Strich hervortretend. 然 klingt gar nicht *lén*.

S. 308. So gut wie das *h* (*ag*) im Anlaute von 業 für *y* stehen kann, so gut kann das *ny* oder *y* des Anlautes von 業 dafür stehen. Kann *y* und *y* in der Aussprache nie verwechselt werden?

S. 308. Ich pranke nicht mit Hellen's Forschungsergebnissen; denn er sagt nirgends, dass 知 . . . 衆 Katholikos sei. In O. C. ist dies übersetzt: 'die orientalische Kirchengemeinde regierte'; in der Zeitschrift: 'an der Spitze der Orientalen stand.' Wie kann HELLEN, als Nichtkenner des Chinesischen, behaupten: 'Doch gemacht! Wörtlich heisst das Chinesische: Chef der christlichen Gemeinden des Ostens'? Von wem dies herrühre, ist gleichgültig; bemerkt sei nur, dass dies wörtlich nicht im Chinesischen steht. Chef müsste durch 首 wiedergegeben sein und dieses am Ende und nicht am Anfang der Phrase stehen, weder 會 'Gemeinde' ist vorhanden, noch ein Ausdruck für christlich n. s. w. Ich masse mir nicht an, entdeckt zu haben, dass der Patriarch Huanisó Katholikos war, sondern ich sage nur, dass bei einer richtigen Uebersetzung des Chinesischen, dasselbe mit der von HELLEN angegebenen Uebersetzung des Syrischen stimmt.

S. 309. Es ist einerlei, ob ich sage: „N. N., Praefect des Kreises N.“ oder „stand N. N. an der Spitze von N.“; nicht aber einerlei, ob ich eine Stelle in der ersten oder in der zweiten Weise übersetze.

S. 309. Auch hier habe ich nicht aus ERRM. entlehnt (weil dies nicht im Buche ERRM. steht). Die Verweisung hat ähnlichen Zweck, wie die früher besprochenen.

S. 309. Den Tadel wegen „Kirchenvater“ nehme ich sehr gerne hin, da er auch den grössten Kenner des Chinesischen, G. SCHLEIER, trifft, dessen Werke HALLER gewiss kennt. Er schlage SCHLEIER'S Wörterbuch nach, dort kann er dies finden, sowie auch, dass der Ausdruck mit 僧 wirklich chinesisch ist, wie er auch auf der Inschrift steht. (僧 gehört zum Titel vgl. Pei-wen-yün-fu: 主 | 寺 | 大德 |.) Der unverständliche Absatz ist wohl für keinen Kenner des Chinesischen entstellt, weil 僧 vor statt nach „durch“ steht. Zur Illustration der in gewisser Beziehung eigenthümlichen Discussionsweise, die nun folgt, nämlich etwas über den Leisten eines selbst gefertigten Syllogismus zu schlagen, wobei auch ein kleiner Irrthum unterlaufen kann, diene folgende Skizze des Gedankengangs:

1. Die Buddhisten haben eine bestimmte Terminologie zur Bezeichnung der kirchlichen Würden;
2. Die Nestorianer haben diese Terminologie für ihre kirchlichen Würden entlehnt.

Daraufhin ist chinesischer Gepllogenheit gemäss anzunehmen, dass die Stufenfolge der so bezeichneten Würden bei den Nestorianern ein analoges Rangverhältniss aufweist, wie die Stufenfolge der entsprechenden buddhistischen Würden.

寺主僧 und 寺僧 stehen bei den Buddhisten in dem Verhältniss von Abt zu Mönch, also werden diese Ausdrücke bei den Nestorianern auch ein analoges Verhältniss andeuten. Dies wäre etwa Bischof und Priester.

法師 ist bei den Buddhisten eine höhere Würde als 僧; es ist daher anzunehmen, dass es bei den Nestorianern ein ähnliches Verhältniss geben wird, wenn 法師 vorkommt. Patriarch ist bei den Nestorianern durch Vorsetzung von 法 aus dem Ausdrucke für Bischof

gebildet, der Patriarch steht aber doch wohl dem Range nach höher als ein einfacher Bischof; so dürfte es denn nicht so ungeheuerlich sein, nach Allem anzunehmen, dass das 法師 bei den Nestorianern, infolge des auftretenden 法, einen höheren Rang andeutet, und dass eine derartige Würde, gerade wegen des 法 im Ausdruck für Patriarch, in einer näheren Beziehung zum Patriarchen stehen wird. Ob ein solcher Gedankengang confus ist oder nicht, überlasse ich dem Urtheile jedes Unbefangenen.

S. 310. HALLER sagt ausdrücklich: 'Ta-thsin-Religion ist soviel als römische, d. h. christliche Religion etc.'

大秦國 heisst 'ta-thsin-Reich', ta-thsin 寺, ta-thsin-Tempel. Lässt man nun das erstere als römisches Reich gelten, dann muss man auch ta-thsin-Tempel als römischem Tempel nehmen. Ta-thsin ist einmal Bezeichnung eines Landes, Staates oder Volkes. Kann ich sie identificieren, dann muss ich, falls ich sie einmal einführe, dieselbe auch überall, je nach Erfordernisse, als Adjectiv, Substantiv, Verb etc., aufführen. Will ich nun ta-thsin-Tempel als christlichen Tempel auffassen, dann ist ta-thsin gleichbedeutend mit christlich genommen. Nun ist aber christlich meines Wissens kein Adjectiv, das von einem Länder-, Staaten- oder Volksnamen kommt; ich kann daher auch kein Substantivum davon angeben, wie z. B. Syrien zu syrisch.

Römisch ist nicht immer soviel als päpstlich, aber römisch-christliche Religion, Römlinge sind Ausdrücke, denen eine gewisse Beziehung auf den Papst nicht abzusprechen ist.

S. 312. Der chinesische Ausdruck 法史 kann nicht Annalist der Kirche heissen, das ist sprachwidrig, und die Analogie mit 國史 ist auch nicht zulässig. Bei dieser Conjectur HALLER'S sind sowohl Sprachwidrigkeiten unterlaufen, gegen die, meines Erinnerns, auch SCHLEGEL war.

Bezüglich der Transcription (S. 313 ff.) bemerke ich Folgendes: Wissenschaftliche und Volksetymologie kommen bei Reconstruction fremder Namen aus chinesischer Transcription nicht in erster Linie in Frage (cf. J. R. A. S. C. B., Vol. XII, p. 127 ff.). Der Chinese



kennt keine Etymologie, keinen Vocal oder Consonanten, noch weniger Länge und Kürze der Vocale. Er sucht nur den gehörten Laut wiederzugeben, soweit es ihm möglich ist, wobei für ihn die Shōngs seiner Sprache vor Allem in's Gewicht fallen. Es muss dann aber doch zwischen dem supponirten Originalwort und der Transcription eine Klangähnlichkeit existieren, die weder bei Alopen und Ahron (bei Ruben l. c. kein ?) noch bei Pholün und Paulus in Bezug auf die letzte Silbe vorhanden ist. HELLER müsste also eine andere nicht genannte Form im Gedächtnisse haben und ich nahm an, dass dies vielleicht Paulin war. Wer HELLER's Anm. 37 gelesen (die lautet: „Pholün kann Umschreibung von „Paulus“ sein; die Aspirate aber deutet eher auf einen andern Namen, etwa Ephrem. In der syrischen Inschrift ist letzterer Name mit Phelim, Ph'lin, d. i. Ph'rim, (A)phrim gegeben“), dürfte in meinen Ausführungen, dass Pholün weder Paulus noch Paulinus, sondern eher das Ph'rim etc. der syrischen Inschrift ist, wohl eine Aeusserung zu Gunsten der HELLER'schen Ansicht finden. S. 318.

Hier genügt es ferner, meine Worte (S. 319) anzuführen: „Die von HELLER angezogenen Beispiele ‚Ricci, Matteo‘ etc., beweisen für die Sache gar nichts.“

Dass ich auch im Punkte der Transcription immer vom Standpunkte des Chinesen rede, hat HELLER nicht bemerkt. Ob *h* im Originalwort silbenschiessend ist oder nicht, dies kümmert den Chinesen nicht im Mindesten. So steht auf der Inschrift von Kai fong: 阿無羅漢 als zweite Silbe *h*, deren älterer Anlaut *h* war. Ich wusste auch vor HELLER's Bemerkung, dass der europäische Familienname von Thang Scho wang ‚Schall‘ heisst, im Chinesischen ist aber Adam (Thang) als 姓 oder Familienname genommen. HELLER übersah ferner die Klammern bei ‚für Russia‘, im Gegensatz zu *rapa* etc. (HERRN's Beisp. l. c.). Hiedurch wurde zur Genüge angedeutet, dass Russia, was ich auch vor HELLER's Bemerkung wusste, nicht als Originalwort der chinesischen Lautwiedergabe zugrunde lag, was übrigens schon in den angeführten Worten HERRN's zutage tritt, sondern Oross.

Hier denkt HELLER an das der chinesischen Transcription zugrunde liegende Originalwort; wo ich aber, mir consequent bleibend,

sage, Abraham kann dies nicht sein, da will HELLER nichts davon wissen. Verkürzungen sind nur bei häufig gebrauchten oder eingebürgerten Worten zu erwarten (das ist wohl Abraham nicht), und dann müssen die volle und die verkürzte Schreibweise doch mindestens in einer und derselben Quelle vorliegen.

Auch bei Arhan hat HELLER diesen von mir eingenommenen Standpunkt des Chinesen ausser Acht gelassen. Der Chinese sagt nicht Arhan, sondern A-lo-han und erst durch das A wird erkennbar, dass  $L = R$  sei. Lo-han heisst auch nie Arhan, sondern ist Abkürzung, deren richtiges Originalwort nur durch die Auffindung der Transcription a-lo-han sichergestellt war. Wegen der Vorschlags-silbe sehe man in Egypt an: Rädjazzila, Rädjapura, Rädjavaridhana, Rähula, Rävata, Raunatchinta, Rohu und St. JULIAN, *Méthode* §. xviii D.

Als Gegenstück zum letzten Absatz sehe man meine Worte (p. 42 d. Rem.) 'Ist dem so, dann . . .', zu denen ich jetzt befüge: Es musste deshalb auch darauf hingewiesen werden, was vom Standpunkte des Chinesischen in HELLER'S Ektürungen unrichtig ist, damit der Syrologe nicht auf Abwege gerathe.

Der sogenannte Personalstand der nestorianischen Klerisei in China um das Jahr 781 (S. 320) ist wohl der Hauptsache nach aus den etlichen 70 Namen des syrischen Textes an den Seitenflächen des Denkmals abgeleitet. Steht aber im Syrischen der Inschrift ausdrücklich, dass dies der vollständige und genaue Personalstand ist? Hiertüber kann nur der Syrologe entscheiden; der Uebersetzung (p. 111, 112 der *Zeitschrift*) ist dies wohl nicht zu entnehmen.

## Epigraphic discoveries in Mysore.

By

Georg Bühler.

Mr. L. RICE, C.I.E., the Director of the Archaeological Department in Mysore, who, two years ago, discovered the Aśoka Edicts of Siddāpur, has again made three most valuable finds. He has kindly forwarded to me photographs and transcripts of his new inscriptions; and, with his permission, I give a preliminary notice of their contents, which indeed possess a great interest for all students of Indian antiquities.

The best preserved among the three documents is a long metrical Sanskrit Praśasti or Eulogy on the excavation of a tank near an ancient Śaiva temple at Sthāna-Kundūra, begun by the Kadamba king Kākusthavarman, and completed in the reign of his son Śāntivarman. The author of the poem, which is written in the highest Kāvya style, was a Śaiva poet called Kubja, who, as he tells us, transferred his composition to the stone with own hands. He devotes nearly the whole of his work to an account of the early Kadamba kings, regarding whom hitherto little was known except from their land grants, published by Dr. FLAHER in the *Indian Antiquary*. Like the land grants, the Praśasti states that the Kadambas were a Brahminical family, belonging to the Mānavya Gotra, and descended from Hāritiputra. But it adds that they derived their name from a Kadamba tree which grew near their home. In this family, Kubja goes on, was born one Mayūrasārman, who went to Kāñchi in order to



study, and there was involved in a quarrel with his Pallava rulers. He took up arms against them, and after a prolonged and severe struggle he became the ruler of a territory between the Amaraṅga and Premāra(?). Mayūraśarman left his possessions to his son Kaṭga, who adopted instead of the Brahminical termination *śarman* of his father's name, that which distinguishes the Kshatriyas, and was called Kaṭgavarman. Next followed Kaṭga's son Bliagiratha, who had two sons, Raghu and Kākusthavarman. Both became successively rulers of the Kadamba territory; and Kākustha's successor was his son Śāntivarman, during whose reign Kubja composed his poem, while residing in an excellent village (*śrāśāṭana*) granted by that king. The last two kings are known through Dr. Fleiss's Kadamba land grants, but the names of their predecessors appear for the first time in Mr. Ruck's *Prāśasti*. New also is the account of the manner in which this branch of the Kadambas rose to power. It seems perfectly credible, since Brahminical rebellions and successful usurpations have occurred more than once in the Dekkan both in ancient and in modern times. The change of the termination in Kaṭgavarman's name, and the adoption of the names of mythical warriors by his descendants, may be due to a marriage of the Brahman Mayūra with the daughter of a chief or king belonging to the Solar race, whereby his son and his offspring would become members of the Kshatriya caste. The inscriptions show that such alliances were by no means uncommon in ancient times.

Incidentally, the *Prāśasti* mentions besides the Pallavas two other royal races: "the great Bāna," on whom Mayūraśarman is said to have levied tribute; and, what is of much greater interest, the Guptas, whom Kākusthavarman is said to have assisted by his advice. The verse referring to the Guptas occurs in line 12 of the *Prāśasti*, and I give its translation in full:

"That sun among princes (*Kākustha*) awakened by the rays of his daughter (*Śācitrī-Saravati-Prajā*, 'personified intelligence'), the glorious races of the Guptas and other kings, that may be likened to lotus-beds, since their affection, regard, love, and respect resemble

the filaments [of the flower], and since many princes attend them, like bees [eager for honey]."

The Guptas, who were attended by many princes, hungering for their gifts as the bees seek the honey of the lotus, are, of course, the Imperial Guptas; and the Gupta king whom Kākusthavarmaṇ "awakened by the rays of his intelligence" is in all probability Samudragupta. As far as is known at present, he was the only Gupta who extended his conquests to the Dekhan. His court-poet, Harishena, alleges in the Allahabad Prāsaśi that Samudragupta imprisoned and afterwards liberated "all the princes of the Dekhan", and mentions twelve among them by name. Samudragupta's reign came to an end sometime before A.D. 400. Hence Kākusthavarmaṇ, too, would seem to have ruled in the second half of the fourth century, and Mr. Rix's new inscription probably belongs to the beginning of the fifth. Its characters closely resemble those of Kākusthavarmaṇ's copper-plates, which Dr. F. Max Müller long ago assigned to the fifth century on palaeographical grounds. The two estimates thus agree very closely, and mutually support each other.

In addition to these valuable results, Mr. Rix's new inscription furnishes an interesting contribution to the religious history of Southern India. As all the land grants of the early Kadambas are made in favour of Jaina ascetics or temples, and as they begin with an invocation of the Arhat, it has been held hitherto that these kings had adopted the Jaina creed. Kubja's Prāsaśi makes this doubtful, and shows at all events that they patronised also Brahmans and a Śaiva place of worship. An incidental remark in the concluding verses, which refer to the temple of Sthāna-Kundūra, proves further that Śaivism was in the fifth century by no means a new importation in Southern India. Kubja mentions a Śāṭakargi as the first among the benefactors of the Śaiva temple. This name carries us back to the times of the Andhras, and indicates that Śaivism flourished in Southern India during the first centuries of our era.

Mr. Rix's two other finds are older than the Prāsaśi, and possess, in spite of their defective preservation, very considerable

interest. They are found on the one and the same stone pillar, and show nearly the same characters, which are closely allied to those of the latest Andhra inscriptions at Nasik and Amarāvati. The upper one, which is also the older one, contains an edict in Prakrit of the Pāli type, by which the Mahārāja Hārītiṣṭha Sātākappi, the joy of the Vīṇhakaḍḍaḍḍa or Vīṇhakaḍḍaḍḍa family, assigns certain villages to a Brahman. This Sātākappi is already known through a short votive inscription, found by Dr. Burgess at Banavāsi, which records the gift of the image of a Nāga, a tank, and a Buddhist Vihāra by the Mahārāja's daughter. The new document, which contains also an invocation of a deity, called Maṭṭapaṭṭidēva, probably a local form of Śiva, teaches us that Sātākappi was the king of Banavāsi; and it furnishes further proof for the early prevalence of Brahmanism in Mysore. It certainly must be assigned to the second half of the second century of our era. For the palaeographer it possesses a great interest, as it is the first Pāli document found in which the double consonants are not expressed by single ones, but throughout are written in full. Even Hārītiṣṭha Sātākappi's Banavāsi inscription shows the defective spelling of the clerks.

The second inscription on this pillar, which immediately follows the first, and, to judge from the characters, cannot be much later, likewise contains a Brahminical land grant, issued by a Kadamba king of Banavāsi, whose name is probably lost. Its language is Mahārāṣṭrī Prakrit, similar to that of the Pallava land grant published in the first volume of the *Epigraphia Indica*, and Sanskrit in the final benediction. It furnishes additional proof that, at least in Southern India, the Mahārāṣṭrī became temporarily the official language, after the Prakrit of the Pāli type went out and before the Sanskrit came in. This period seems to fall in the third and fourth centuries A.D.

The numerous and various points of interest which the new epigraphic discoveries in Mysore offer, entitle Mr. Rice to the hearty congratulations of all Sanskritists, and to their warm thanks for the ability and indefatigable zeal with which he continues the archæo-



logical explorations in the provinces confided to his care. To the expression of these sentiments I would add the hope that he may move the Mysore government to undertake excavations at Sihāna-Kandūra, or other promising ancient sites, which no doubt will yield further important results.

Vienna: September 3, 1895.

---

## Zu Açoka's Säulen-Edicten.

Von

R. Otto Franko.

Die folgenden Bemerkungen sollen die Erörterungen über die Açoka-Inschriften fortsetzen, die ich in einem für die „Göt. Nachr.“ bestimmten, im Druck befindlichen Artikel angefangen habe, aber wegen Raumbeschränkung nur auf die Felsen-Edicte sich erstrecken lassen konnte. Ich darf also hier gleich in medias res gehen.

Dellī Sivalik 1, 7 findet sich der Satz: *Palieā pi ca me . . . anuvidhiyanti sampatipādayanti ca*, und analog lautet er und enthält ebenfalls *anuvidhiyanti* in den anderen vollständigen Säulen-Versionen. Bühler übersetzt richtig: „Meine Diener aber . . . befolgen und führen (meinen Willen) aus.“

Dellī Sivalik vu, 2, 7 enthält den Satz: *yina hi kṛtsi māyā sūhaedni kṛtsi taṁ loka anupatipunnas taṁ ca anuvidhiyanti*, den Bühler treffend übersetzt: „Alle die Werke der Heiligkeit, die ich vollbracht habe, haben die Menschen nachgeahmt und denen folgen sie nach.“

Auch aus den Felsen-Edicten habe ich die Stellen des Vorkommens des Passivums von *anuvīdh* nachzutragen. In Ed. 1 bietet Girnar, Z. 1/2 *dighiya ca me jano dhammasussuṇi vassasatāṃ dhammanutāṃ ca anuvidhiyati*. Shāh hat in seinem analogen Satze *anuvīdhīyatu*, Mans. *anuvīdhīyatu*, Khāsi (*anu*)*vidhiyatu*. In Dh. und Jaug. fehlt das Wort. Es wird von Sarny übersetzt „se conformer à“. Wir haben ferner *anuvīdhīyare* in dem neugefundenen, von Bühler, WZKM. vii, S. 318—320 behandelten Stück

des XIII. Girmar-Edictes, dem in Shāhb., Z. 10 [an]u(vidhiyaṃti) entspricht in dem Satze *te pi cṛu[ta] (dhanāṃ priyasa) dhramamūṣa vidhena(ṃ) dhramamūṣasti dhramaṃ) [an]u(vidhiyaṃti) anu(vidhiyaṃti) ca* = ‚befolgen das Gesetz, sobald sie die nach dem Gesetz erlassenen Befehle (und) die Gesetzeslehre des Göttergeliebten gehört haben, und werden sie in Zukunft befolgen‘ (Bühnans Uebersetzung), in Mānsehra *anuvīdhiyaṃti* und *anuvīdhi[yaṃti]*, und in Khālsi XIII, 2, 12 *anuvīdhiyaṃti anuvīdhiyaṃti*. Ueberall hat das uns interessirende Wort active Bedeutung, aber passive Form.<sup>1</sup> Dasselbe ist verschiedene Mal im späteren Sanskrit, vom Mahābhārata an, der Fall. Im P. W. ist, wie aus der Uebersetzung ‚sich richten nach‘ hervorgeht, dem Passivum eine reflexive Bedeutung beigelegt. Die verdienstvollen Interpreten der Aśoka-Inschriften haben diese Auffassung zu der ihren gemacht. Indessen besitzt natürlich die Sanskritform für uns keine höhere Autorität als die Pāliform und ist umso mehr in gleicher Weise wie diese zu beurtheilen, weil die Sprache des Mahābhārata bekanntlich viele Eigenthümlichkeiten mit dem Pāli gemeinsam hat. Sollten wir daher eine andere Erklärungsweise der Form für das Pāli als möglich erweisen können, so würde diese Möglichkeit auch für das Sanskrit Beachtung beanspruchen dürfen. Unmöglich gemacht wird, das will ich von vornherein bemerken, die frühere, an sich ja berechnigte, Auffassung nicht durch diejenige, die ich an die Stelle setzen werde. Nur das subjective Ermessen wird bei der Bevorzugung einer von beiden Möglichkeiten zu entscheiden haben, und wenn es sich für die von mir aufgestellte entscheiden sollte, so wird es die Berechtigung dazu herleiten können aus einer Kategorie paralleler Erscheinungen des Pāli, auf die ich hier eingehen werde. In einem Artikel über ‚Das Wirken des Bequemlichkeitsprincips in der Pālisprache‘ in K. Z.<sup>2</sup> habe ich dargethan, in wie mannigfacher Weise die Sprech- und Denktätigkeit der Schöpfer des Pāli auf die Umgestaltung der ererbten Formen und auf die

<sup>1</sup> Vgl. auch Nasik., Nr. 15, Z. 10 (Brahma): *rājariṣṭendhānam ekāṃ anuvīdhiyaṃti* [G. B.]

<sup>2</sup> Bd. XXIV, Heft 2.



Durcheinanderwürfelung der grammatischen Kategorien eingewirkt hat. Eine Art solcher Confusion habe ich dort aber noch nicht berührt: das Eintreten der Passivformen für das Activ. Offenbar war auch hierbei das von mir a. n. O.<sup>1</sup> erwiesene durchgreifende Streben nach  $\alpha$ -Stämmen die hauptsächlichste Triebfeder, denn solche  $\alpha$ -Stämme wurden durch das Passivauffix *-ya* auch für Wurzeln gesichert, die anderen Conjugationsclassen als denen mit  $\alpha$  angehörten. Solche Beispiele activen Gebrauchs von Passivformen sind *nidhigasi* = du legst nieder (mit v. l. *nidayasi*) G. von Jät. iv, 279; *kñajjare* = sie essen, und *piyyare* = sie trinken, in G. von Jät. iv, 580; *muccate* in *mō muccate ipay* = er wird seine Schuld los, in G. von Jät. v, 238; *paññayase* = du erkennst, in G. von Jät. v, 255; *piñhiyare* = sie schliessen, in G. von Jät. v, 266; *nikkhassasi* (die wohl allein richtige und statt des im Texte stehenden *nighāhāsi* einzusetzende v. l.) = du gräbst ein, in G. 8 von Jät. vi, 13, vom Comm. erklärt mit *nikkhassasi*; *neyati* in G. 43 von Jät. vi, 85: *Santayā hi Sīma vajati, santayā pādāni neyati* = denn Sāma geht leise, leise setzt (würdl. führt) er seine Füsse (*neyati* für *nīyati* mit Durchführung des Activstammes *ne*); *smīyati* = begehrt (v. l. *satīyati* und *āhamīyati*) in G. von Jät. vi, 244 und vi, 270; und der Aor. Pass. *harigimā* (v. l. *iy*) in G. von Jät. v, 302; die 3. Pl. Imper. Pass. *dhātāruṇa*, mit Accusativ verbunden, in G. von Jät. iv, 395. Vielleicht beruht es auf dieser Verwilderung des Passivs, wenn in dem letzten Einleitungsvers von Milindap. S. 90 in *chejjapassīni* der Passivstamm der Causativbildung zu Grunde gelegt ist. Das Sanskrit hat im Pass. *mriyate* = ‚sterben‘ ein weiteres Beispiel des gleichen Gebrauchs. Auch im Pāli heisst ‚sterben‘ häufiger *mīyyati*, z. B. G. J. iii, 426; *ediyare* G. von Jät. iv, 51, 53, 434; *mīyanti* G. von Jät. v, 77, vi, 26, Jät. iv, 51.<sup>2</sup> Es ist aber auch möglich, dass *mriyate* und sein Pāli-correlat empfunden worden sind als Passiv zu *mṛ* = zermahlen.

<sup>1</sup> Und noch eingehender in einem im Druck befindlichen Artikel in B. B.

<sup>2</sup> Allerdings liegt es aber näher, diese Pāli-Formen *mīyyati* etc. als Activ zu der vierten Classe anzuordnen.

Ein solches rein aus formalen, praktischen, nicht aus logischen Gesichtspunkten zu erklärendes Passivum im activen Sinne kann auch *anuviddhāyati* der Aśoka-Inschriften sein und einfach den etymologischen Sinn von *anu* + *vi* + *dhā* repräsentiren = nachmachen, befolgen.

In dem oben angeführten Satze von Shāhbāzgar, III, 10 verdient noch das Wort *vidhenaṃ* Beachtung und eingehendere Erläuterung. BÜHLER übersetzt es mit 'Befehl' und fügt in den Anmerkungen hinzu '*vidhenaṃ* wird von dem Verbum *dhī*, das neben *dhā* erscheint, abgeleitet sein'. Die Verknüpfung von *vidhena* mit *dhā* ist zweifellos richtig. Wenn ich nochmals auf das Wort zurückkomme, so geschieht es, um ihm seinen gebührenden Platz in einer umfassenderen Kategorie von Erscheinungen anzuweisen, an die BÜHLER'S Ableitung nicht so ohne Weiteres denken läßt. Wenn ich recht unterrichtet bin, nimmt die Sprachwissenschaft für einige *ā*-Wurzeln jetzt *i*-diphthongische Vorläufer an, die sich sowohl zu *ā*- wie zu *i*-Formen variiren und die schliesslich auch ihren diphthongischen Charakter beibehalten konnten. Das Pāli liefert eine ganze Menge neuer Bestätigungen für diese Erklärung. Es lässt sich vielleicht nicht in allen Fällen entscheiden, ob da das *i*-Element altes Erbe ist, und es ist recht gut möglich, dass es, den Zwecken der Bequemlichkeit dienend, durch die Analogie auch in Stellen eingeführt ist, wo es nicht hingehörte, auf jeden Fall ist es als sprachliches Element alt. Es findet sich nun zunächst, zum Theile gemeinsam mit dem Sanskrit, zum Theile aber auch über den Bestand des Sanskrit hinausgehend, in Verben von dem Typus *trāi*, der also in seiner von den einheimischen Grammatikern gegebenen Gestalt trotz des P. W. in aller Form Rechtens beizubehalten ist. Die angenommene Zugehörigkeit zur vierten Classe ist hier nur eine scheinbare. Dass es in solchen Verben auf *-dyati* häufiger als im Sanskrit entweder erhalten worden ist oder auf's Neue Verwendung gefunden hat, hat seinen Grund in der für das Bequemlichkeitsprincip der Pālisprache überaus zweckdienlichen Verwendbarkeit dieses Elementes. Mit seiner Hilfe liessen sich nämlich auf die einfachste Weise *ā*-Wurzeln anderer als der *a*-Classen

für die Umwandlung in *a*-Verba begunn zurecht machen. So ist für die Wurzel *pī* 'trinken' des Sanskrit hie und da die Form *pāy* eingetreten, in *pāyhai* z. B. in G. von Jāt. iv, 217, und in G. 134<sup>a</sup> von Jāt. vi, 152: *pāyāmi vīsaṃ marīṇāmi*; von Wurzel *sthā* findet sich das Fut. *niṭṭhāyisanti* in Jāt. i, 136; von Wurzel *yā* gehen Part. *yā-gato* G. von Jāt. v, 330, Part. Ätm. *yāyasmāo* G. von Jāt. vi, 136 und Absol. *-yāyitvā* Jāt. iv, 214; von *ghrī* 'reichen' neben *apaghātva* der G. von Jāt. v, 328 in der Prosa *apagghāyitva*. Da durch die Zurückführung auf diphthongische Wurzeln auch diejenigen auf *-i* mit denen auf *-ā* verknüpft werden und es so eigentlich nur noch eine Frage nach der Majorität der Formen ist, ob man eine derartige Wurzel als *i*- oder als *ā*-Wurzel ansetzt, so gehört z. B. auch *√ bhī* 'fürchten' hierher, das im Pālī, vom Skt. *bhīṣeti* abweichend (aber mit dem *bhaya* des Veda sich berührend), in der Regel *bhāyati*<sup>1</sup> (wie Skt. *trāyati*) bildet und auf der anderen Seite seine Zusammengehörigkeit mit den *ā*-Wurzeln durch die Prohibitivform *na bhētha* = 'fürchtet nichts', G. 206 von Jāt. iii, 304, beweiset. — Bei diesem Schwanken gewisser vocalischer Wurzeln zwischen der sogenannten athematischen und thematischen Flexion erscheint es bedenklich, festere principielle Grenzen zwischen den verschiedenen in Frage kommenden Classen in den Fällen ziehen zu wollen, wo sich auch das Sanskrit an diesem Schwanken theilheilt, wie in dem Falle von *gā* neben *gayati* und *gāyati*; und es erscheint ferner bedenklich, die Form *asati* = 'führt' und deren Sippe als Producte der Contraction von *aya* in *ayati* etc. aufzufassen. Vielmehr herrschte hier wohl von Anfang an die Belibigkeit der Bildung nach der zweiten oder nach der ersten Classe, und es wurde nur aus Bequemlichkeitsrücksichten im Pālī zum Theile und im Sanskrit überwiegend für den *a*-Stamm entschieden. Das Vorkommen der Flexion nach der zweiten Classe auch im alten Sanskrit spricht dafür, dass wir es bei *asati* im Pālī nicht mit einer contrahirten Form zu thun haben. Allerdings überwiegen auf der späteren Sprachstufe des Pālī, in der Prosa, die Formen

<sup>1</sup> Daneben aber auch *vāssati* G. Jāt. v, 154 und *vāssati* G. Jāt. v, 302.



nach dem Typus *asti*; das beweist aber nur, dass in der späteren Entwicklung auch *ayati* dem allgemeinen Zuge nach Contraction von *aya* zu *a* hat nachgeben müssen, und dass dieser also noch stärker war als die Vorliebe für die *a*-Formen (was übrigens auch daraus hervorgeht, dass die vielen Verba, die nur aus Vorliebe für den *a*-Stamm das Causativ im Sinne des Primitivs anwandten, das *-aya* dann doch zu *a* contrahirten). — Was ni recht ist, ist *ji* = „siegen“ mit seiner doppelten Formenreihe *jayati* und *jetī* (schon in den Pāli-Gāthās) billig. Und annähernd bewiesen wird auch hier die Ursprünglichkeit der zweitclassigen Formen wie *jetī* durch ihr Vorkommen auch im alten Sanskrit. — Wer weiss, ob wir nicht auch für manche *a*-Wurzeln eine ursprüngliche Zweifalt der Flexionsmöglichkeiten anzunehmen haben, so in allererster Linie für *bhā*. Die Fälle der anscheinenden Contraction von *aya* zu *a*, also Formen wie *bhōti* und *hoti*, überwiegen auffallender Weise schon in den Gāthās ganz bedeutend, und da diese Formen von *bhā* die Hauptmasse der angeblichen Contractionsfälle von *aya* zu *a* ausmachen, erklärt sich mit dieser Annahme am befriedigendsten die schon auf der Pāli-stufe hervortretende, bei Weitem grössere Neigung von *aya* zur scheinbaren Contraction als die von *aya*, die doch wohl linguistisch ganz parallel stehen.<sup>1</sup>

Das *i*-Element findet sich im Pāli weiter aber auch noch mit dem *a* von *a*-Wurzeln zum Diphthong *ai* vereint, nicht in *ai* verwandelt, vor, und wir haben dann Wurzeln auf *a*, die in die zweite Conjugationsklasse gehören. Das *a* ist auch durch die schwachen Formen durchgeführt, was mir nicht nothwendig als Analogiebildung betrachtet werden zu müssen scheint. Da z. B. die Wurzel *gā* im Sanskrit keinen Unterschied zwischen starkem und schwachem Stamm zeigt, brauchte auch ein mit *i* erweitertes *a* im Pāli in den schwachen Formen keinen Veränderungen zu unterliegen. Es gehören hierher die Formen, von denen ich nur die nicht auf Schritt und Tritt begegnenden

<sup>1</sup> Das übrige gewichtige Material zur Beurtheilung der *a*-, *i*- und *u*-Stämme in Conjugation und Declination aus der Pāli-Literatur und den Inschriften muss ich für eine umfassendere Sonder-Untersuchung aufsparen.

mit Stellen belegt: von *dā* 1. P. S. Praes. *deṃi* Jāt. i, 359; Comm. von Jāt. vi, 266; 2. P. *deṃi* Jāt. i, 279; 3. P. *deṃi*, *ādeṃi* G. von Jāt. vi, 251; Plural 1. P. *deṃa* G. J. iv, 261. Jāt. iii, 436. vi, 37. 156; 2. P. *deṃa* G. J. v, 370; 3. P. *deṃi*; Imper. 2. P. *dehi*;<sup>1</sup> 3. P. *deṃe* Jāt. iv, 171; 2. P. Plur. *deṃa* J. i, 351; Part. *deṃa*. Eine problematische Form von *dā* ist *diṃti*, *ādiṃti*, z. B. G. von Jāt. v, 221; Mil. 23, 28. Vielleicht müssen wir zu ihrer Erklärung den geschwächten Stamm *dī* oder *di* annehmen, der in der beliebten Weise zum *a*-Stamm erweitert ist. Das wäre die einfachste und vielleicht ansprechendste Erklärung. Andere sind aber nicht ausgeschlossen.

Von *sthā*: Imper. 2. S. *upphēhi*, z. B. von Jāt. iv, 18. 84. 94. 133 etc. Jāt. i, 151. iii, 515. iv, 36. vi, 40; 2. Pl. *upphetha* G. von Jāt. vi, 176. Jāt. iv, 281. 290. 376; 3. Pl. *upphetha* G. J. vi, 165.

Von *dhā*: *vidhenti* G. von Jāt. v, 107; Imper. *vidhenti* G. von Jāt. vi, 280; Inf. *opīdhetuṃ* = schließen, G. von Jāt. v, 60 und *nidhatare* G. von Jāt. iii, 17; und Absol. *samvīdhetvāna* G. 191 von Jāt. vi, 261.

Ausserdem habe ich von anderen Verben bisher nur vereinzelte und zweifelhafte Formen gefunden: von *ā* + *bhā* die 3. P. Pl. Ind. *ābhenti* in G. von Jāt. vi, 118 und 124, beide Male aber mit v. l. *ābhanti*. Und vielleicht sind einige Futurformen von *ā* Wurzeln auf *-essati*, und, wegen Gleichwerthigkeit und Vertauschbarkeit von *a* und *i* vor Doppelconsonanz, auf *-issati* hierherzuziehen: *vijahessasi* G. von Jāt. vi, 301, und *hessāmi* G. von Jāt. iv, 415. v, 458. vi, 80. 190 und v. l. *hissāmi* (neben *hessāmi* im Text) G. von Jāt. iv, 420, alle von der Wurzel *hā*; *piṣṣāmi* = werde trinken (mit vv. ll.) in G. von Jāt. iii, 432; *akkhissāmi* von *ā* + *khyā* G. von Jāt. iv, 257. v, 41. 65. 69. 250. vi, 20; *upāṭhissati* von *upa* + *jā* G. von Jāt. v, 275; *paccupadissāmi* von *prati* + *upa* + *dā* G. von Jāt. v, 221; *anugissanti* G. von Jāt. vi, 49; *vijahissāmi* Jāt. iv, 261 von *hā*.<sup>2</sup> Ich kann

<sup>1</sup> Auch dieser gehört nun natürlich in diese Formensreihe und ist mindestens für das Pāli nicht auch durch Consonantenverlust vor dem *h* zu erklären.

<sup>2</sup> Dieses lässt sich aber auch so erklären, dass aus dem durch Verhärtung des Stammanfanges von *jāhā* entstandenen *jahā* eine Wurzel *jā* abstrahirt und den weiteren Bildungen zu Grunde gelegt wurde.

von diesen Futura nur hypothetisch sprechen, weil sie auch eine andere Erklärung zulassen: ihr *e* (resp. das vor Doppelconsonant secundär daraus entwickelte *i*) kann nämlich auch entstanden sein aus *a* + dem in die Stammsilbe zurückgetretenen *y* des Futursuffixes *syati*, so dass diese Futurformen der Kategorie der Futura *dekkhati*, *parecchati*, des Praesens *meñati* des Shāhbāzgarhi-Edictes zur und der Genitive *kalayesa* und *piyesa*, *etiya* etc. in den Açoka-Inschriften, *Agathuklayesa* und *Lisikisa* auf den griechisch-indischen Münzen und *ekissā* etc. im literarischen Pāli einzuverleiben sein würden, über die ich an anderer Stelle gehandelt habe.

*caghati*. Delhi Sivalik 2/10: *te pi ca kani vijayadisaṃti, yena maṃ lajjakā caghaveṃti alādhaṃtase* (und analog in den anderen Versionen) möchte ich nicht mit Böhlen übersetzen und sie (d. h. die anderen Diener, abgesehen von den Lajjaka's) werden gleichfalls einige vernahmen, damit die Lajjaka's meine Gunst zu gewinnen trachten', sondern und jene (nämlich die Lajjaka's) werden einige (von diesen anderen Dienern, die nämlich im Dienste des Königs säumig sind), vernahmen, wodurch die Lajjaka's meine Gunst gewinnen können'. Der wichtigste Unterschied meiner Uebersetzung ist die abweichende Auffassung von *caghampti*. Böhlen leitet es mit Kaus her von einem Verb, das sich als *cāh* = wünschen nach Böhlen's Bemerkung ZDMG. 41, S. 19 und 46, S. 61 noch in allen tertiären Prākṛits findet. Mir scheint es, als ob für die fragliche Verbalform *caghati* an allen Stellen ihres Vorkommens zum Theil ebenso gut und zum Theil besser als 'wünschen' die Bedeutung 'können' passte. Es findet sich gleich wieder im nächsten Satze dieses selben Edictes, der in der Delhi Sivalik-Version heisst: *Athā hi pajam cigatāye dhātaye nisijitu aveathe hoti: vijata-dhāti caghati me pajam sukham palihatave* —, nach Böhlen's Uebersetzung, in der ich nur das 'trachtet' in 'kann' oder 'ist im Stande . . zu' umändere: 'denn, wie (ein Mann) sich beruhigt fühlt, wenn er sein Kind einer verständigen Wärterin übergeben hat — indem er sich sagt: „die verständige Wärterin ist im Stande mein Kind gut aufzuziehen“ —.'



Es kommt ferner an zwei Stellen der Separat-Edicte vor, nämlich in Dhauī Sep. 1, 18/19: *Havaṃ ca kālantaṃ (t)juphe (ca)gha(tha) sam(pa)ṭṭi/pādayitave*. Während SENAR das Wort übersetzt mit ‚ayen sein‘, indem er es von *jāg* ableitet, gilt BENZL den Satz wieder mit ‚Wenn ihr es handelt, werdet ihr euch bestreben (meinen Befehl) richtig auszuführen‘. Mir scheint, dass die Beamten, indem sie in der vorgeschriebenen Weise handeln, nicht nur sich bestreben, den Befehl auszuführen, sondern ihn thatsächlich ausführen, dass also die Uebersetzung ‚dann werdet ihr in der Lage sein, (meinen Befehl) richtig ausgeführt zu haben‘, treffender ist als die mit ‚trachtet‘. Derselbe Satz, in Dhauī nur ohne *ca*, kehrt auch Sep. 2, 11 = Jagaḍa Sep. 2, 16 wieder.

Sehen wir uns für die Bedeutung ‚können‘ nach einem geeigneten an *caghā* erinnernden Verbum an, dann stoßen wir sofort auf *cakhiye* in Dhauī Sep. 2, 5 = *cakhiye* Jagaḍa Sep. 2, 7, das auch BENZL mit ‚kann‘ übersetzt, und auf *cakhiye* im Sahasrām-Ed., Z. 3 und *cakhiye* und *cakye* im Bairāt-Ed., Z. 5 und 6 (während BENZL ZDMG. 45, S. 151 *cakoye* für Bairāt angibt). Dass *cakhiye* etc. in allen diesen Stellen wenigstens dem Sinne nach = *cahya* sein muss, beweist ausser dem Zusammenhange das an der entsprechenden Stelle des Rāpnāth-Edictes stehende *cakhiye* und das im Ed. 1, Z. 4 und 5 der ersten Version der Siddhāpura-Edicte entsprechende *sakye*, und *\*fakye* Z. 9 und *sak*. Z. 10 des 1. Edictes der zweiten Version derselben Edicte. Und BENZL bemerkt denn auch ZDMG. 41, S. 27, Anm. 3, *cakhiye* sei das Part. Fut. Pass. des Prākṛit Verbs *cah* ‚können‘, eines Repräsentanten und vielleicht Verwandten von Sanskrīt *cah*, die Māhārāṣṭriform sei *cay*. Mit dem *c* ist, glaube ich, die Hauptschwierigkeit erledigt. *cagh* ist offenbar der Futurstamm von *cah*, mit Ersetzung der Tennis *kā* durch die Media *gh*. Für die Möglichkeit solcher Ersetzung im Allgemeinen brauche ich bei deren Landläufigkeit keine Beispiele zu erbringen. Dass sie auch eine für Tennis + Sibilant eingetretene Tennis aspirata ergreifen kann, beweist im Pālī *jhāyati*, in der Māhār. *jhāṇap* und *jhāṇā* für *kpi*. Damit auch eine ziemlich genaue Parallele nicht fehle, hebe ich das Fut. *bhāyati*,

für *bhacchati*, von *bhid*, G. von Jāt. iii, 439, hervor, wo freilich ausserdem noch Verlust der Aspiration eingetroten ist. Ich glaube, es stehen der Auffassung von *cayhati* als Futurum also keine unüberwindlichen Schwierigkeiten entgegen.<sup>1</sup> Auch die futurale Bedeutung fügt sich ohne Weiteres in den Zusammenhang. Aber auch dem, der ein Praesens verlangt, kann ich einen Ausweg zeigen, indem ich ihn auf meine Erörterungen über praesentisch gebrauchte Futurstämme in dem oben erwähnten, in den „Gött. Nachr.“ erscheinenden Artikel verweise. Meinen dort gegebenen Beispielen will ich hier noch zwei weitere und die Bemerkung hinzufügen, dass auch die Verallgemeinerung des Futurstammes auf *a* das von mir in K. Z. a. a. O. behandelte Bequemlichkeitsprincip, speciell auf die eine Aeusserung desselben, zurückzuführen ist, die in dem Streben nach *a*-Formen besteht. Weil der Futurstamm auf *a* endete, wurde er an Stelle der häufig nicht auf *a* endenden Praesensstämme gesetzt. Die neuen Beispiele, die ich anführen möchte, sind: *acchati* = sitzen bleiben, für Skr. *āste*, z. B. G. von Jāt. iv, 25. v, 43. vi, 45. 117. 127. Jāt. iv, 213. 306. Bisher ist es aus dem Aoriststamme hergeleitet worden. Analogiegründe sprechen aber für das Futurum. Das andere ist der gleichlautende Futurstamm *acch* von *as*, der durch die neue Futurbildung *acchi-*  
*anti* in Jāt. iv, 336 beweist, dass auch er als Praesensstamm adoptirt worden ist. Als Futurum findet sich *ajchanti* = ‚werden sein‘ noch Shābbāg-Ed. 7, 11.

Edict v, Lauriya Ararāj Z. 5 und Lauriya Navandgarh Z. 6, steht in einer Aufzählung weiblicher Thiere auch *ajakā-nāsi*, das Bühler in der hier geschriebenen Weise in zwei Worte zerlegt, SEXART aber in *ajakā kāsī* corrigirt. Bühler erklärt *nāsi* für das neutr. Pluralis des Demonstr. *na*, das sich, geschlechtlich incongruent, auf die dabei stehenden Feminina beziehen soll. An der Incongruenz des Genus ist allerdings kein Anstoss zu nehmen, da sie in den Pālī-Dialecten ausserordentlich häufig ist. Anstoss nehme ich

<sup>1</sup> Den bündigen Beweis für die Richtigkeit meiner Auffassung habe ich nachträglich in *agghasi* = ‚da wird können‘ von Sutta Nipāta Nr. 46, Strophe 11 g<sup>o</sup> finden (Corr.-Note).

aber an dem als Adjectivum gebrauchten *sa*. So weit meine Beobachtungen reichen, findet *sa* sich an sicheren Stellen nur substantivisch gebraucht, in Abweichung von *ta*. Es gilt nun aber im Pālī ein Suffix *āna*, das wohl von *a*-Stämmen ausgegangen sein wird (z. B. *addhāna* für *adheva*), das aber dann einfach die Rolle eines Svārthika-Suffixes angenommen hat und auch an vocalische Stämme antreten kann. So findet sich *sotthānaṃ* für *sotthi* = *sancti* in G. von Jāt. iv, 75. vi, 139, auch schon bei CHUL.; *gimhānaṃ* = Sommermonat G. Jāt. v, 63, auch bei CHUL.; *vesiyāna* = *vaṇṇa* in G. Jāt. vi, 15 und *vesiyāna* G. 185 von Jāt. vi, 361; *vasāna* = Regenzeit, häufiger belegt, auch schon bei CHUL.; und, ebenso zu erklären, das bekannte *tiracchāna* = Thier; im Milindap. S. 241 aber sogar *puttānaṃ* = den Sohn. So kann *ajakāna* eine Weiterbildung mit diesem Suffix von *ajaka* sein. In *āni* aber dürfen wir die Feminin-Endung *āni* sehen, die, eigentlich wohl gleichen Ursprungs wie das Suffix *āna*, im Pālī manchmal die kürzeren Feminin-Suffixe vertritt, so in *antulāni* 'Tante', z. B. G. von Jāt. iv, 184 (auch im Sanskrit); *gahapatīni* 'Hausberrin', z. B. U. Jāt. n, 286. In dem End-*i* für *-i* müssen wir dann die Vokal Kürzung erblicken, die gerade für den Dialect von Lauriya Ararāj und L. Navandgarh so bezeichnend ist. Aber ich gestehe, dass meine Erklärung von *ajakāni* zu viele, zum Theil ungewöhnliche Zwischenglieder erfordert, um vollständig bündig zu sein. Als Möglichkeit darf sie aber vielleicht mit in Erwägung gezogen werden.

Zu *nilakkhitaṇṇa* und *nilakkhiṇṇa* im v. Edicte (Delhi Sivalik, Z. 16 und 17) = castriren, aus *nī* + *lakṣy* (Sensur und Benutzen, z. ZDMG. 46, S. 79, Anm. 27) möchte ich nur bemerken, dass dadurch auch das *nilicchita* (in barmanischen Handschriften *nilacchita*) des Pālī, das TASSAKHAR, P. M., p. 65 von *akṣ* ableitet, seine Erklärung findet. Es kommt vor z. B. in G. von Jāt. vi, 225 in dem Compositum *nilicchitaphala* = dessen Hoden herausgerissen sind. Die vv. II. *niluccita* und *niluṇṇi* sind wohl nur Ausflüsse des Versuches, ein durchsichtigeres Wort an die Stelle zu setzen.

Den Anfang des Edictes vi übersetzt BENJON: „Der gottesgeliebte König Pyyadasī spricht also: „Als ich zwölf Jahre gesalbt war,



liess ich Religions-Edicte zum Heil und Wohl des Volkes schreiben, (damit) das Volk das (gewohnte) Sündenleben) aufgeben und in dieser und jener Hinsicht ein Wachsen im Gesetze erlangen möge<sup>1</sup>. Bei dieser Uebersetzung sieht man aber nicht ein, was Piyadasi für einen Grund hatte, hier die Religions-Edicte aus seinem 13. Regierungsjahre zu erwähnen; ausserdem fehlt (was indessen nicht als voller Beweisgrund gelten kann) dann eine Verordnung an das Volk, die den Kern des Edictes abgeben könnte. Ich ziehe daher vor, den bei BÜHLER mit '(damit)' beginnenden Nachsatz *te taṃ apahatā taṃ taṃ dhammānāḍhi pāporā* vielmehr zu übersetzen mit 'dieses (nämlich das Volk, *loko*) möge also<sup>2</sup> dieselben nicht vernachlässigen, sondern in dieser und jener Hinsicht Wachsthum in der Gesetzeserfüllung erlangen'. Ich fasse also *apahatā* ebenso wie BÜHLER als ein Absolutivum, aber nicht von *apa* + *hī*, sondern von *a* + *pra* + *hā*. Dabei fehlt es allerdings an irgendwelcher Motivirung für das cerebrale *t*, und ich bekenne, dass daran möglicherweise die Billigung meiner Interpretation scheitern wird. Eine einigermaßen annehmbare Erklärung dürfte aber vielleicht mit der Annahme einer Contamination von *hā* mit *hī* gegeben sein. Hin und wieder haben wir solche Formen- und sogar Wortgefüge-Mischungen im Pālī anzuerkennen. Solche bekannteren Fälle, wo ein Wort die Bedeutung und ein anklingendes die Form hergegeben hat, sind z. B. im Pālī *palibodha* — Hinderniss, für *palirodha*, wofür in Girnar v, 6 sogar *parigodha* eingetreten ist, und in den Aśoka-Inschriften (z. B. Girnar x, 4) *usata*, das der Form nach *ut* + *ṣṭa*, der Bedeutung nach aber *ucchrīta* repräsentirt, ferner *parisava* (Girnar x, 31 und analog in den anderen Versionen), das die Bedeutung von Pālī *parisāyaya* hat.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Das Demonstrativum *te* hat in den Pālī-Dialecten sehr oft einen anknüpfenden Sinn irgendwelcher Art.

<sup>2</sup> Da ich solche schwebenden Fälle von Contamination jetzt anders erkläre, den ersten nämlich als Dissimilation der Consonanten gleichzeitig mit Assimilation des Consonanten an den Vocal, die beiden letzten als Stammwechsel, so ziehe ich nunmehr vor, das Abscl. *a-pahatā* (von *pra* + *hī*) zu übersetzen: 'ohne die Inschriften zu verletzen' (vielleicht auch: 'ohne sie zu beseitigen'), oder 'ohne gegen den Inhalt zu verstoßen' (?) (Corr.-Note).

Ueber *kīmaṇ* in demselben Edict (Delhi Sivalik vi, 6), das ich als vocalische Weiterbildung von *kīṇ* auffasse, habe ich in meinem Artikel in K. Z. a. a. O. gehandelt.

Dass *katharṇ* in Delhi Siv. vii, 1, 12 nach *ichien* nicht auf irgend eine Weise<sup>1</sup> bedeutet, sondern mit dem sonst in dieser Verbindung erscheinenden *kīṇṭi* ganz auf gleicher Stufe steht und wie dieses einfach „dass“ zu übersetzen ist, habe ich an anderer Stelle erörtert; ebenso, dass *me anurekhamāne* von D. S. vii, 2, 2 wohl vielmehr Loc. absol. als Nom. absol. ist, wenn ich auch den Loc. *me* sonst bisher nur in Caryāp. i, 3, 19 constatirt habe.

In Delhi Sivalik vii, 2, 2 lesen wir *āgohāni . . chāyopagadā* = geeignet zum Schattenspenden, d. h. schattenspendend. Ich stelle damit zusammen aus den Felsen-Edicten: *manuṣopaga* und *paṣopaga* in Girnar ii, 3, 6 (*manuṣopaka* und *paṣopaka* in Shāhhāzgarhi, *manu . . ka* und *pa . . ka* in Manshira, *manuṣopaga* und *paṣopaga* in Khālsā, *manuṣopaga* und *paṣopaga* in Dhāuli und Jangada), auf *andha* (resp. *asāḍha*) bezogen und, woran nie gezweifelt worden ist, geeignet für, passend für<sup>2</sup> bedeutend. Ebenso bedeutet im Felsen-Edict viii, 3 von Girnar *tadōpayā* (auch ebenso in Dhāuli, dagegen *taṭōpayā* in Khālsā, *taṭōpayan* in Shāhh. und *taṭōpaya* in Mans.), als Attribut zu *cati* (resp. *abhilāṇe*) „dem angemessen“. Es ist aber bisher nicht gelungen, auch die Ableitung des Wortes ebenso zweifellos klarzustellen wie die Bedeutung. Das literarische Pāli scheint mir aber diese Klarstellung zu ermöglichen. Es bietet einige Variationen dieses fraglichen Wortes. Im Milindapañho S. 3, Z. 29 steht der Satz *kaṭacchabhikkhaṇ<sup>1</sup> tadūpiyaṇ ca byāñjanan dēpetvā* = nachdem er ihm einen Löffel voll Bettelspeise und die dazu passende (dazugehörige) Sauce hatte geben lassen. Gāthā 2 von Jātaka ii, S. 160 sagt ein Affe zu dem Krokodil, das er überlistet hat: *Makati ceta te bondi, na ca paṭhā tadūpikā* = Massig zwar ist dein Körper, aber es fehlt

<sup>1</sup> Ein Compositum mit angestellten Gliedern. In K. Z. werde ich darlegen, dass der treffende Grund für diese Umstellung in vielen Fällen der Wunsch war, das Compositum nach der hervorragend beherrschten «Flexion» declinieren zu können.

dir der dementsprechende Witz. Der Commentar erklärt richtig *tasā sarirassa anucchavikā*. Gāthā 30 von Jāt. v, S. 96 lesen wir *saṇḍapiyā . . . khattiyakāṇḍā* = für das Bett geeignete Kṣatriya-Mädchen. Der Commentar erklärt hier, was wir uns merken wollen: *saṇḍapagatā*. Und schliesslich sei das bekannte *kuḷāpako* neben *kuḷāpago* angeführt, welche beiden, auch nach Camassa, 'Hausfreund' bedeuten.<sup>1</sup> Trotz der Mannigfaltigkeit der Formen haben wir es, wie ich glaube, mit einem Complex von Variationen ein und desselben Wortes zu thun. Es ist keine darunter, die nicht mit einer der übrigen durch die Gemeinsamkeit eines wesentlichen Lautes oder der Bedeutung verbunden wäre. *kuḷāpako* und *kuḷāpago* gehören selbstverständlich wegen ihrer Bedeutung auch formell zusammen. Mit *kuḷāpako* zusammen gruppiert sich aber *manuṣopaka* und *paṣṣopaka* von Schähb. und *manu . . . ka* und *pa . . . ka* von Manu, mit *kuḷāpago* *manuṣopaga*, *paṣṣopaga*, resp. *paṣuopaga* und *chāyopaga*. Von *manuṣopaga* und *paṣuopaga* ist wiederum der gleichen Bedeutung wegen *saṇḍapiya* nicht zu trennen, und *tadāpiya* vermittelt dieses wiederum einerseits mit dem der Bedeutung nach etwas seitwärts liegenden *tadopaya* und *tatopaya* (= gemäss, entsprechend) und andererseits mit dem ebenfalls 'dem entsprechend' bedeutenden *tadāpikā*, dessen *k* schliesslich die ganze Reihe wieder an *kuḷāpaka* anschliesst und als Prüfstein für die Richtigkeit der Formverknüpfung dienen kann. Die Bedeutungsdivergenz zwischen *kuḷāpako* 'Hausfreund', wörtlich 'zu einer Familie gehend' und z. B. *tadāpiya* 'dem angemessen' verschmilzt in der Praeposition *apa* zur Einheit, denn *apa* bedeutet nicht nur 'hinzu', sondern nach den Lexicographen ist es auch = *adhyā*. So fragt es sich nur noch, welche von den angeführten Varianten den übrigen als Ausgangspunkt zugrunde zu legen ist. Es ist nicht unmöglich, dass *apaka* (und daraus entwickelt *apiko* und *apiya*, resp. *apaya*) einfach das flectierbar gemachte *apa* ist. Im Pāli ist die Erscheinung gar nichts Ungewöhnliches, dass Adverbia zu flectirenden Adjectiven

<sup>1</sup> *kuḷāpiko*, das E. Müllers, S. 38 seiner sehr schlechten Grammatik einführt, beruht auf Phantasie. *kuḷāpikop* ist an der fraglichen Stelle, Coller. v, 13, 1, Anm. 6m.



gemacht werden: so findet sich *tattha*<sup>1</sup> z. B. im Commentar von Jāt. iv, 164, d. i. das fleetirte *tatthā*, das Adj. neutr. *ndānam* 'verschieden'; ein fleetirtes *nānā*, Mil. 88, 18, etc. Vielleicht ist auch das noch un-erklärte *tācāde* im Pāli nichts weiter als der Locativ einer Neuflexion des zum *a*-Stamm erweiterten Adverbs *tācā*, der wiederum im gleichen Sinne adverbiall gebraucht wird; und *taṃmā*, z. B. Gāthā 2 von Jāt. iv, 55 kann möglicherweise der Locativ des einer Neuflexion als Stamm zugrunde gelegten *taṃmā* sein. — Wie gern ferner das Suffix *ka* zu dem rein praktischen Zwecke verwendet wird, einer Wortform ein anderes Gepräge zu geben und sie in eine andere Kategorie überzuführen, ist evident genug. Auch aus den Aṣoka-Inschriften kann ich eine ziemlich genaue Analogie anführen. Das Localadverb *at(ra)ke* in Shālib. ix, 20 und *faṣṭraka* in Mans. ix, 6 ist doch wohl weiter nichts als das mit *ka* weiter gebildete und dann fleetirte adv. *atra*, resp. *utra* 'hier'. — Wählen wir diesen Ausgangspunkt, dann ist der Weg der grammatischen Erklärung kürzer. Die Endung *-aka* kann beliebig mit *-ika* wechseln. Bewiesen zu werden braucht diese für das Pāli notorische Thatsache nicht. Ich wähle unter Dutzenden von Fällen nur ein Beispiel aus: *heraṇṇāka* 'Bankier' steht Jāt. iii, 100 neben *heraṇṇāka* Jāt. Nr. 290. *k* im Innern kann ferner durch *y* ersetzt werden.<sup>2</sup> Ein Beispiel von vielen ist *paṇḍanika* neben *paṇḍaniya* Jāt. iii, 432; und, für die Form mit *-aka*, *soṇaṇṇaya* golden Gāthā Jāt. vi, 239. Dadurch ist das Nebeneinander der Formen *apaka*, *apaya*, *apika* und *apiya* erklärt. Zu *apaya* würden wir von hier aus durch die Annahme einer Ersetzung von *Tenuis* durch *Media* gelangen, wie wir sie für *ka* häufiger erst

<sup>1</sup> Das substantivirte Neutrum hiervon, mit der Bedeutung 'Wahrheit' (entsprechend ritischen 'Unwahrheit'), erblickte ich auch in dem Titel *tathāgata* des Buddha, den ich erkläre als 'zur Wahrheit gelangt' (*tātha* + *gata*), also als Synonym zu *buddha*. Auch der Comm. z. z. O. versteht *tathā* mit *ananta*.

<sup>2</sup> Auch in den Aṣoka-Inschriften: Khāli 12, 24 *allathiyana* und Bhāli 12, 7 *allathiyana*. Die Schreibung *-iya* für diese Endung, die vereinzelt in Delhi Svastika vii, 2, 2 und fast regelmäßig in Khāli erscheint, ist der sprachgeschichtlich interessante Versuch, eine Mittelstufe in der Entwicklung graphisch an zu fassen und dem schwankenden Sprachgebrauch nach beiden Seiten hin Richtung zu tragen.



*pa[ṣo]paka* ist vielmehr als Elision des ersten Vocales *a* zu erklären, wie solche im Pāli (neben anderen Verfahrungsweisen) sehr üblich ist: z. B. *kulupikā*, *rājasi*, *soṣṛita* und *doṣṛita* (für *so + oṣṛita* und *do + oṣṛita*, von E. MÜLLER S. 43 seiner Grammatik aber falsch beurtheilt), Māh. ix, 4, 11. Parallelen zu diesem Proceß haben wir auch in unseren Inschriften selbst, in *braṃṣayibhaya* Shāhb. v, 12, *braṃayibhaya* Mans. v, 23, *baṃbhanibhaya* Khālī v, 16, . . . *bhanibhī* . . . Jang. v, 26 und *bābhanibhī[ya]se* Dh. v, 24, in *paṣupadane* Shāhb. ix, 18, *paṣupadāye* Jang. ix, 14.

In *paṣupaga* von Dh. und Jang. ist diese Elision unterblieben. Beliebigkeit herrscht auf grammatischem Gebiete nirgends so sehr wie in den Sandhi-Erscheinungen des Pāli. — SMART und BOUTER leiteten *ṭadapayā* (und die äquivalenten Formen) und *ṭadūpiya* aus *apayika*<sup>1</sup> ab, TRECHERLE aus *āpāp*. Diese Etymologien lassen aber die durch die Bedeutungsähnlichkeit gewährleistete Zusammengehörigkeit von *ṭadūpiya* und *manuṣopaga* außer Auge.

In Delhi Sivalik vii, 2, 4 findet sich der Satz *dharmamahā-mittā pi me t[ā] bāhuvādhān aṣṭān āṇḡahihān viyāpātā-se*, von BOUTER übersetzt mit 'Meine Gesetzesoberen beschäftigen sich auch mit mancherlei Gnadausachen'. Hier ist das *se* von *vīyāpātā-se* auffällig, und umso auffälliger, weil es genau in dieser selben Verbindung und Stellung in den Ācoka-Edicten wiederholt vorkommt, nämlich noch einige Male in unserem Edict, ferner in Dhāuli v, 24 und 25, wo Girnar drei Mal *viyāpātā te*, Khālī *vīyāpātā te*, Manshira *vīyapata te*, *vīyapata te* und *vapata [te]* und Shāhb. *vapata [te]* und *vīyapata te* hat. Dieses *te* hat die Interpreten und mich früher verleitet, auch in dem *se* von *vīyāpātā-se* das Demonstrativpronomen zu erblicken. Nun habe ich aber noch nirgends ein *se* als Nom. Pluralis gefunden, denn an den drei einzigen Stellen, wo es auf den ersten Blick so gedeutet werden könnte, in Dhāuli v, 21, Manshira v, 26 und Khālī v, 14 bezieht es sich auf den Singular *apātiye* und es hat denn auch in Manshira folgerichtig das Verb *kaṣati* im Sin-

<sup>1</sup> Aber *apayika*, das nach P. W. auf *apā* zurückgehen soll, wird umgekehrt mit *ṭadapaga* etc. auf einem Stamme gewachsen sein.

Wiener Zeitschr. f. d. Kunde d. Morgenl. IX. 16.



gular bei sich, während der Plural *kach(a)ṇṭi* in Dhauḥ und *kach(a)ṇṭi* in Khāḥ auf constructio *ṛata ṛata* beruht. Gegen die demonstrative Natur spricht dann noch im Besonderen der Umstand, dass an der oben angeführten Stelle von Delhi Sivalik vn. 2, 4 schon ein Demonstrativum, *te*, vorhanden ist. So werden wir also *se* in dieser Verbindung an allen Stellen seines Vorkommens andere zu erklären haben. Da es immer hinter einem Plural masc. steht, so scheint mir alle Wahrscheinlichkeit dafür zu sprechen, dass es mit dem *i* dieses Plurals zusammen die dem vedischen *-āsa* entsprechende vollere masculine Pluralendung repräsentirt, die auch im Pāli in der gleichen Form *-āsa* häufig genug belegt ist. Dass in allen westlichen Versionen der Açoka-Dialecte dafür *te* erscheint, erkläre ich mir so, dass die Steinmetzen diese Endung *-āsa* nicht verstanden und für das *se*, von dessen demonstrativer Natur sie eine, wenn auch nicht vollkommen genügende Kenntniss besaßen, den wirklichen Plural *te* des Demonstrativums substituirt, weil dieser in den Zusammenhang passte.

## Abū Ma'sar's Kitāb al-Ulūf.

Von

Julius Lippert.

Am Ende seines Artikels „Abou Maaschar“ in der *Bibl. Orient.* (Haye 1777) sagt o'Hannanor gelegentlich der Aufzählung der Werke dieses Autors: „Mais le plus renommé de tous est celui des Olouf ou Milliers d'années, dans lequel il traite de la naissance, de la durée, et de la fin du monde. C'est dans ce Traité qu'il soutient que le monde a été créé, les sept Planètes se trouvant placées au premier point du signe du Belier; et qu'il finira, lorsque les mêmes Planètes se rencontreront ensemble au dernier point du signe des Poissons, en leur exaltation, ou tête du Dragon. Il marque aussi dans ce même Livre les époques des Empires et des Religions avec le terme de leur durée. La Religion Chrétienne selon cet Auteur ne devoit durer qu'un millier et demy d'années Lunaires ou Arabiques, c'est-à-dire 1500 ans . . . .“

Ich habe vorgeblich gesucht festzustellen, aus welcher Quelle o'Hannanor hier geschöpft hat; ein Manuscript des Werkes ist meines Wissens in keiner abendländischen Bibliothek vorhanden. Haggi Halfā, dem er sonst in seinen bibliographischen Angaben folgt, ist für diesen Fall sein Gewährsmann nicht. Dass das Buch astronomische oder richtiger astrologische Probleme behandelt habe, beweist seine Rubricirung seitens Ibn al-Kifī's<sup>1</sup> und Ibn Qalikān's.<sup>2</sup> Indessen

<sup>1</sup> فمن كتبه في صناعة الأحكام كتاب الطبائع كتاب الألف . . .

<sup>2</sup> Vgl. 135 Auf. المصنف في علم النجوم منها المدخل

والربيع والألف . . .

wäre es verkehrt, anzunehmen, dass damit sein Inhalt erschöpft gewesen sei; diese Berechnungen können vielmehr nur den Rahmen gebildet haben, dem sich ein ganz anderer, und man darf wohl sagen interessanterer, Stoff einfügte. Denn nur unter dieser Voraussetzung konnte Mas'ûdî (*Préc. d'or.* iv, 91)<sup>1</sup> über das Werk mit folgenden Worten referiren: *وقد ذكر أبو معشر المنجم في كتابه المترجم يكتاب الألوף الهياكل والبنيان العظيم الذى تحدث بناؤه [العظيمة التى تحدث بناؤه]* Und bei Birûnî (*Chronol.*, p. 205, 16) wird es geradewegs als *كتاب فى بيوت العبادات* citirt.<sup>2</sup> Wir haben also in dem Werke nach den Worten Mas'ûdî's ein chronologisch geordnetes Corpus monumentorum zu erblicken. Das *فى كل ألف عام* wörtlich zu nehmen, habe ich allerdings meine Bedenken. Denn gesetzt auch den Fall, dass der gelehrte baltische Astronom die Gründungszeit eines jeden Bauwerks kannte oder doch berechnen zu können glaubte, auf wieviel Jahrtausende hätte er wohl zurückblicken können? Welche Eintheilung bot sich ihm ferner für die Disposition des Stoffes, da Jahrtausende doch keine organischen Zeitabschnitte sind? Viel grössere Wahrscheinlichkeit hat die Annahme für sich, dass der Verfasser die bei den arabischen Chronisten beliebte Eintheilung nach Dynastien oder Nationalitäten gewählt hat. Mit dieser Annahme würde die im Fihrist (977, 13) dem Titel beigefügte Notiz im Einklang stehen, dass das Werk aus acht Büchern bestanden habe; denn acht ist ja bei den Arabern die classische Zahl für die Culturvölker.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Und mit ihm fast wörtlich übereinstimmend Haggi Haff v, 50, nr. 9897.

<sup>2</sup> Darf schon bei der inhaltlichen Uebereinstimmung dieses Titels mit der Erklärung Mas'ûdî's die Identität beider Werke als sicher gelten, so wird als vollende dadurch unser Zweifel gehoben, dass die zur Anführung der Werke Gelegenheit gebende Erwähnung der Moschee von Damaskus als *Umayyad* aus ihnen aufzufassen ist. Der Titel ist von Birûnî also wohl a priori des Inhalts beseitigt. Denkbar freilich wäre auch, dass der Titel vollständig *كتاب الألوף فى بيوت العبادات* gelautet habe, was ich jedoch für weniger wahrscheinlich halte.

<sup>3</sup> So Kifî am Schluss seiner *Platobiographie*: *واليونانيون أحد الأمم السمانى الذين عثوا بالعلم واستنباطه وهم الهند والقوس والكلدانيون والروم وأهل مصر والعرب والعبرانيون*. Vgl. auch Haggi Haff v, 57 ff. und *Fransiscanum*, Fährst 129, 142 und 143.



Im Verfolg der schon angezogenen Stelle aus Birūnī werden die Tempel der Harrānīer in einer Weise erwähnt, dass die Annahme, Abū Ma'āsh habe die Culturstätten dieser Religionsgenossenschaft im Zusammenhang behandelt, berechtigt erscheint. Auch dieser Umstand würde für meine Hypothese sprechen, da ja nach der Anschauung der Araber jeder Nationalität eine bestimmte Religion entspricht. So werden wir also in dem beanstandeten Passus Mas'ūlī's nur einen Versuch zur Erklärung des zur Kennzeichnung des Inhalts zwar ungeeigneten, aber nach arabischer Art nicht ungewöhnlichen Titels zu betrachten haben, eine Erklärung, die möglicherweise der Vorrede des Werkes selbst entnommen ist.

Was nun den Inhalt des Werkes anlangt, so ist zu bemerken, dass der Verfasser sich nicht auf die trockene Aufzählung und Beschreibung der Bauwerke beschränkt hat. Vielmehr scheint er, nach den uns erhaltenen Fragmenten zu urtheilen, durch Einflechtung culturhistorischer und geographischer Nachrichten, sowie biographischer Notizen über die Erbauer der Monumente als auch über die, denen zu Ehren sie erbaut waren, seine Darstellung belebt zu haben. Doch lassen wir die Fragmente selbst zeigen.

In seiner Asklepiosvita sagt I. A. Usailh'a gelegentlich der Bemerkung, dass Asklepios ein Grieche sei (I, p. 15, 7): وقال أبو معشر في المقالة الثالثة من كتاب الألوף أن بلدة من المغرب كانت تسمى في قديم الدهر أرسى وكان أهلها يستعملون أرفقيا وسميت لذلك المدينة بعد ذلك أيونيا. وسموا أهلها يونانيين يسمو بلدهم وكان ملكها أحد ملوك الطوائف. Abū Ma'āsh sagt im sechsten Buche seines „Kitāb al-Ulūf“, dass ein Land im Westen in alter Zeit Argos und seine Bewohner Argiver genannt wurden. Später wurde dieses Land Jonien und seine Bewohner nach dem Namen ihres Landes Jonier genannt. Ihr König war einer von den Diadochen. Ob diese Nachricht wohl auf Strabo zurückgeht, wo Cap. 367 derselbe Gegenstand discutirt wird? Dass dort dem Ἄργος und Ἀργῖοι ein Ἑλλάς und Ἑλλήες gegenübersteht, während die arabische Transcription أيونيا — anders als يونان — hier im griechischen Original zu bedingen scheint, darf uns nicht stören, da andererseits die Möglichkeit, dass ein griechischer Autor in

historischer Zeit *Navia* für Gesammtheitas gebraucht hätte, ausgeschlossen ist.

In derselben Biographie begegnen wir einem weiteren Citate aus dem Werke (p. 16, 21): *Abū Ma'sār*, der *Astronom* von *Balch*, berichtet in seinem *Kitāb al-Ulūf*, dass *Asklepios* nicht der Erste sey, der *Heilkunst* Vergötterte und nicht ihr Begründer war, sondern dass er sie von anderen gelernt und den Weg, den andere vor ihm eingeschlagen, gewandelt sei. Und er berichtet, dass er ein Schüler des ägyptischen *Hermes* gewesen, und sagt, dass es der *Hermes* drei gegeben habe: Was den ersten anlangt, so war dieser der dreifach begnadete; denn er war vor der Sintflut. Das Wort *Hermes* ist ein Gattungsnamen, wie z. B. *Caesar* und *Chosroes*; die *Perſer* nennen ihn in ihren Biographien *Lahgād* [?], d. h. Besitzer der Gerechtigkeit, und er ist derjenige, von dessen Prophetenthum die *Harranier* melden. Die *Perſer* sagen, dass sein Grossvater *Kajumār*, d. i. *Adam* gewesen, die *Hebräer* aber, dass es *Henoch* sei, d. i. in Arabischen *Idris*. *Abū Ma'sār* sagt, dass er der erste gewesen, der von überirdischen Dingen und zwar aus der Bewegung der Sterne geredet habe und dass sein Grossvater *Kajumār*, d. i. *Adam*, ihn die Stunden der Nacht und des Tages<sup>1</sup> gelehrt habe; dass er der erste gewesen, der Tempel gebaut und darin Gott gepriesen habe; dass er der erste gewesen, der Betrachtungen über die Heilkunde angestellt und Vorträge darüber gehalten habe; dass er für die Leute seiner Zeit viele Bücher verfasst habe in metrischer Form und bekannten Reimen in der Sprache der Leute seiner Zeit über die Kenntniss der irdischen und überirdischen Dinge, und dass er der erste gewesen, der bezüglich der Sintflut gewarnt wurde, indem er sah, dass ein vom Himmel kommendes Unwetter von Wasser und Feuer die Erde erreichte. Zum Wohnsitze hatte er sich *Säid* in *Aegypten* gewählt. Hier erbaute er die *Pyramiden* und die *Erdatürme*,

<sup>1</sup> Die Eigenthümlichkeit der Semiten, die Nacht dem Tage voranzustellen, wie auch das ganze Duodecimale System geht, glaube ich darauf zurückzuführen, dass sie nach Mondmonaten rechneten, wobei also der nächste erscheinende Neumond eine neue Zeitphase einleitete (vgl. *Blutli, Chronol.* 5, 10 ff.).

und da er den Untergang der Wissenschaft durch die Sinfart befürchtete, so erbaute er die Tempelstädte, d. i. der Barbahie genannte Berg in Achmim, und stellte darin alle Künste und ihre Vertreter in Relief dar und bildete alle Werkzeuge der Künstler ab und gab Hinein auf die Eigenarten der Wissenschaften für die Leute nach ihm, durch Andeutungen, von dem Wunsche beehrt, die Wissenschaften für die Leute nach ihm zu verweigen und aus Furcht, dass die Spuren davon von der Welt verschwinden. Und durch die von den Vorfahren überkommenen Nachrichten steht es fest, dass Idris der erste gewesen, der die Bücher studirt und wissenschaftlich geforscht hat, und dass Gott ihm 30 Blätter offenbart hat, und dass er der erste gewesen, der Kleider gewebt und sich damit bekleidet, und dass Gott ihn zu einem hohen Orte entrückt habe. — Bei dem eigenartigen Satzbau der arabischen Sprache wird sich hier die berechtigte Frage aufdrängen, ob das in der Uebersetzung Wiedergegebene ganz, resp. was davon dem Abü Ma'är angehört. Da aber innere Indicien für die Beurtheilung fehlen, würden wir die Antwort schuldig bleiben müssen, wenn wir nicht bei Kifî am Schlusse seiner Hermeneutis einen Paralleltext hätten, der mit unserem zusammengehalten, zu einigermaßen sicheren Resultaten gelangen lässt. Zwecks besserer Vergleichung, und da Ibn-al-Kifî noch unedirt ist, gebe ich die Stelle hier in extenso:

قال سليمان بن حسان المعروف بابن جامل الهرامسة ثلثة أولهم هرمس  
الذى كان قبل الطوفان ومعنى هرمس لقب ثما يقال قيصر وكسرى وتسميته  
الفرس في سيرها ايمانجل وتذكر الفرس ان جده حيومرت وتسميته العبرانيون  
خنوخ وهو عندهم ادريس ايضا قال أبو معشر وهو أول من لحكم في الاشياء  
العلوية من الحركات التجسيمية وهو أول من بنى الهياكل وتجد الله فيها وهو  
أول من نظر في الطب ولكن فيه وألف لأهل زمانه قصائد موزونة وأشعارا  
معنوية في الاشياء الأرضية والعلوية وهو أول من أنذر بالطوفان وذلك أنه رأى  
أن أمة سماوية تلتقي الأرض من الها والمبار وكان مسكنه صعيد مصر فحتم  
ذلك فبنى هياكل الأهرام ومدائن البرابي وخاف ذهب العلم بالطوفان فبنى  
البرابي وصوّر فيها جميع الصناعات وصانعيتها فقصا وصوّر جميع آلات الصناعات  
وأشار إلى صفات العلوم برسوم لمن بعده خشية أن يذهب رسم تلك العلوم  
ولبت في الآثار النبوية من السلف أن ادريس أول من درس الكتب ولحق في  
العلوم وأنزل الله عليه ثلثين صحيفة وهو أول من خط الكتاب ولبسها ورفعها



الله إليه مكانا متيا وحكى منه أبو معشر حكايات شنيعة أليست بأحقها وأقربها النقص كلام ابن جعجل. Wie die Schlussworte lehren, ist diese ganze Stelle der Philosophengeschichte des Ibn Gūlgūl (lebte in der zweiten Hälfte des 10. Jahrhunderts in Cordova) entnommen, der seinerseits für gewisse Nachrichten sich auf die Autorität des Abū Ma'šar beruft. Der Bericht bei I. A. Uḡaibī'a stimmt, wenn wir von seinem Anfang absehen, inhaltlich mit dem des Kīfī überein, nur dass dort die biographischen Nachrichten über Hermes nach Abū Ma'šar, hier nach Ibn Gūlgūl gegeben werden. Das könnte nun freilich so erklärt werden, dass auch Abū Ma'šar diese Nachrichten gehabt, und Ibn Gūlgūl sie ebenfalls aus ihm gebracht, ihn aber hierfür nicht citirt hat. Allein es ist doch im höchsten Grade auffällig, dass I. A. Uḡaibī'a nach ebendenselben Worten mit dem zweiten *وَقَالَ أَبُو مَعْشَرٍ* anhebt, nach denen Ibn Gūlgūl den Astronomen als Gewährsmann citirt. Da liegt denn doch die Vermuthung nahe, dass in dem Texte I. A. Uḡaibī'a's vor der Notiz, dass es drei Hermesen gegeben, durch einen nicht näher zu erklärenden Zufall der Name Ibn Gūlgūl's ausgefallen ist. Dies zugegeben, sondert sich als Eigenthum Abū Ma'šar's aus dem übersetzten Citat bei I. A. Uḡaibī'a Folgendes aus: 1. die Nachrichten über Asklepios; 2. die zuerst aufgezählten Awā'il des Hermes; 3. die Nachrichten über die Wirksamkeit des Hermes in Aegypten. Der Anschluss dieses letzten Theiles an das Vorausgehende durch das *وَكَانَ مَسْكَنَهُ* ist freilich lose genug; doch wird hierfür die Autorschaft Abū Ma'šar's ausdrücklich bezeugt durch Ta'ālībī (Latā'if al-Ma'ārif, ed. ix Joso 191), wo es heisst: *وَزَعَمَ أَبُو مَعْشَرٍ الْمُتَخَيَّمُ أَنَّ الْأَوَائِلَ مِنَ الْأَمَمِ السَّالِفَةِ قَبْلَ الطُّوفَانِ لَبَّأَ عِلْمُهَا أَنَّ أَقْدَمَ صِبَاوَتِهِ تَصَيَّبَ النَّاسَ مِنَ الْغُرَقِ وَالنِّمْرَانِ قَتَلَتْهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ مِنَ الْحَيَوَانِ وَالنَّبَاتِ بَنَوْا فِي تِلْكَ صَعِيدٍ مِصْرَ أَهْرَامًا كَثِيرَةً الْحِجَارَةِ عَلَى رُؤُوسِ الْجِبَالِ وَالْمَوَاضِعِ الِمرتَفِعَةِ لِيَتَحَرَّرُوا بِهَا مِنَ الْمَاءِ وَالنَّارِ*. — Die zum Schlusse des Citats gebrachten Awā'il gehören meines Erachtens dem Abū Ma'šar nicht an. Vielmehr scheint mir Ibn Gūlgūl mit dem *وَأَمِيتَ* und *وَلَمِيتَ* im Gegensatz zu den auf Abū Ma'šar zurückgehenden harranischen Berichten die Ueberlieferung der jüdisch-arabischen Tradition geben zu wollen.

Noch einem dritten Citate aus dem كتاب الألف begegnen wir bei I. A. Ugnib'ā. Bei der Würdigung des indischen Arztes كنهه heisst es (u, 32 v. 9): وقال أبو معشر جعفر بن محمد بن محمد بن ميمر البلخي في كتاب الألف أن كنهه هو المتقدم في علم النجوم منذ جميع العلماء من الهند في *Abū Ma'šār aus Balch sagt in seinem Kitāb al-Ulūf, dass Kanha nach der Meinung aller Gelehrten unter den Indern in der vergangenen Zeit der Erste in der Astronomie gewesen ist.* Dieses Citat ist insofern interessant, als es in Bestätigung der von mir gegebenen Disposition zeigt, dass auch die indische Welt von Abū Ma'šār in den Bereich seiner Darstellung gezogen war.

Von der Richtigkeit der Mas'ūdī'schen Angaben bezüglich des Inhalts aus zu überzeugen, haben wir bisher noch keine Gelegenheit gehabt. Dass seine Angaben den Thatsachen entsprechen, beweist die Geschichte der Hauptmoschee von Damascus (Mas'ūdī iv, 36, 7 und Birūnī, *Chronol.* 205, 12), die Nachrichten über die Tempel der Harranier in Baalbek, Harran, Salamis und Tarsus (Birūnī, *Chronol.* 205, 15), die Beschreibung der beiden (als Grabstätten des Agathodämon und Hermes geltenden) Pyramiden (Ta'ālīb), Lat. al-Ma'arif 101), die, wie der Zusammenhang ergibt, insgesamt auf das كتاب الألف zurückzuführen sind. Ob das, was Jāqūt s. vv. بابن und السبأ (i, p. 447, 16 und iii, p. 175, 17) über die Urgeschichte der Chaldaer in wörtlicher Uebereinstimmung mit Berufung auf Abū Ma'šār mittheilt, ebenfalls dem كتاب الألف entnommen ist, ist nicht sicher, hat aber manches für sich.

Für die Abfassungszeit des Werkes gilt zunächst, was von der gesamten literarischen Production Abū Ma'šār's zu bemerken ist, dass sie nämlich in die zweite Hälfte seines Lebens fällt, d. i., da er 272/884 gestorben und über 100 Jahre alt geworden ist, in die Zeit von circa 830—886.<sup>1</sup> Ein chronologisches Moment, das uns zwar nicht weiter hilft, aber zu dem eben Bemerkten passt, liefert uns eines der betrachteten Fragmente selbst in der Erwähnung des har-

<sup>1</sup> Es ergibt sich das aus der Ueberlegung, dass seine Schriften alle in Beziehung zur Mathematik stehen, er sich aber mit dieser Wissenschaft erst nach einem 47. Lebensjahre zu beschäftigen angefangen hat.

manischen Hermes. Die Glaubenslehren dieser Secte sind der muslimischen Welt sicher nicht früher zugänglich geworden, als bis sie durch die Drohungen Mamun's gezwungen waren, sich als أهل الكتاب zu legitimiren, zu welchem Zwecke sie unter anderem eben ihren Hermes mit dem Idris-Henoch der Mohammedaner identifisirten (vgl. Fihrist 320, 14 ff.). Wir erhalten also in dem Jahre 215/833, dem Datum der Unterredung Mamun's mit den Harrariern, einen Terminus post quem für die Abfassung des Werkes.<sup>1</sup> Dass das Buch nicht das erste und einzige seiner Art gewesen ist, erfahren wir aus Mas'ûdi (iv, 32 oben). Wie sein Inhalt erwarten lässt, und wie die zahlreichen Bezugnahmen darauf lehren, scheint es schnell eine weite Verbreitung gefunden zu haben. Dieser Umstand mochte auch einen Schüler Abū Ma'sar's, Mas'ar mit Namen, veranlasst haben (vielleicht mit Weglassung des astrologischen Beiwerks) einen Auszug aus dem Werke zu veranstalten (cf. Mas'ûdi und Haggî Jalâ il. co.).

<sup>1</sup> Cuvreson (*Snablers*, 140, Anm.) nimmt 215 als Datum dieser Unterredung an. Seine Argumentation ist jedoch bloßfällg. Tabari, der die von Mamun auf seinem Römzuge des Jahres 215 eingeschlagene Route ziemlich genau angibt, führt nicht den berührten Städten (Bagdad—Haradân—Tukrit—Mamî—Bas-al-'ain—Manbilî—Dabik—Antiochia—Mappa—Tarus) Harun nicht auf. Evidenter konnte der Chalî im Jahre 218, welches Jahr Cuvreson überhaupt nicht mehr in Betracht zieht, auf einem Wege von Rakka nach Tarus sehr wohl Harun passiert haben. Zum Ueberflus bemerkt der von Nadim citirte Bericht des Abū Jûsuf Is'â al-Kaṭṭi ausdrücklich, dass Mamun auf dieser Expedition seinen Tod gefunden habe (Fihrist 220, 28 وَقَصَّى أَنَّ الْمَأْمُون تَوَفَّى فِي سَفَرِهِ لَكَرَّ بِالْبَزْدَنْيُونِ). Auch die Erwägung, dass gerade aus dem Jahre 218 die Religionsedikte stammen, durch die Mamun der Mu'tazila eine Siegel über die Orthodoxie verthalt, empfiehlt das Jahr 218. Dass übrigens auch die arabischen Autoren dieses Jahr als Datum des Zusammenstossens Mamun's mit den Harrariern gefasst haben, lehrt die Nachricht eines so trefflichen Chronologen wie Birûni (*Chronol.* 218, 17), wo infuss für irrthümlich dastehendes 228 auch 218 an lesen ist.



## Die literarische Thätigkeit des Tabari nach Ibn 'Asâkir.

Von

Ignaz Goldziher.

Die vollständigste Liste der Werke des Tabari war uns bisher im *Kitâb al-Fihrist* (234—235) gelauten. Ibn al-Nadim zählt alles in allem neun Werke des grossen Historikers und Theologen auf (von seinen zehn Nummern ist eine, كتاب اللطيف, doppelt aufgeführt), begleitet jedoch die Titel — wenn überhaupt — nur mit sehr mageren Andeutungen über Absicht und Inhalt der betreffenden Werke. Dabei ist das an achter Stelle (235, 4) aufgeführte كتاب المسترشد aus dieser Liste zu tilgen: dasselbe hat einen Namensgenossen, vielleicht auch Landsmann des berühmten Mannes, nämlich den kätischen Gelehrten Abû Ga'far Muhammed b. Gêrî b. Rustam al-Tabari (vgl. Fitûnî, *Grammat. Schulen* 96) zum Verfasser, wie Al-Tûsî in seiner kätischen Bibliographie ausdrücklich hinzufügt: وليسى هو صاحب التاريخ قائم على المنهج (List of Shy'ah books — Bibl. Ind. — 289). Trotz seines Bekenntnisses zur Sunna (سنة) hat übrigens auch der Historiker seine Stelle im kätischen Büchermaass erhalten. Er verdankte diese Berücksichtigung seiner das kätische Interesse fördernden Schrift über die Authentie der Chumm-Tradition, welche bekanntlich den Angelpunkt der 'alidischen Ansprüche bildet.<sup>2</sup>

Al-Tabari hat einen sehr eingehenden biographischen Artikel in des Ibn 'Asâkir (geb. 499, st. 571) grosser Monographie von

<sup>1</sup> S. *EDMG.* xxxvi, 278 f.

<sup>2</sup> *Mohammedanische Studien*, II. 116.

Damascus (تاريخ مدينة دمشق) erhalten. Die Biographien in diesem Werke beschränken sich nicht auf berühmte Damascener (ZDFV. xiv, 85), sondern erstrecken sich grossentheils auch auf Gelehrte, welche die syrische Hauptstadt in den Kreis ihrer Studienreisen einbezogen, die das Talab al-ʿIlm kürzere oder längere Zeit dasselbst festhielt.

Auch Al-Tabari hatte auf seinen ausgedehnten Talabreisen die an berühmten Gelehrten und Traditionsgelehrten reiche Stadt nicht abseits liegen lassen. So konnte denn Ibn 'Asākir seine bündereiche Monographie mit einer Biographie des grossen Gelehrten schmücken, wohl des grössten unter jenen, die je zwischen den Säulen der Umej-jadenmoschee gewandelt.

Die an seltenen Handschriften reiche Bibliothek meines Freundes, des Grafen LASPERG-HALLEBERGER, besitzt zwei Bände des تاريخ مدينة دمشق, durch welche der auf europäischen Bibliotheken bisher nachgewiesene Besitz an einzelnen Theilen des grossen Werkes in willkommener Weise bereichert wird. Die beiden Bände (19 + 13 Kurrisen in 4°, nicht datirt) erstrecken sich auf die Biographien zwischen محمد بن خدّاش الأدرمي und محمد بن إدريس الشافعي beziehungsweise zwischen محمد بن خريم أبو بكر العقيلي und محمد بن عبد الله الميموني (dem 'abbāsiden Chalifen). Dem ersteren Bande verleiht ausser dem Artikel über Al-Sāfi (mit dem er anhebt), der über Muhammed b. Ismā'il al-Buchārī, dem letzteren der über Muhammed b. Gerir al-Tabari besonderen Werth.

Der Tabari-Artikel ist sehr sorgfältig gearbeitet. Wir haben vorausgesetzt, dass die Kenntniss des mittleren Theiles des Artikels, in welchem die literarische Thätigkeit des Tabari in ihrer ganzen Ausdehnung geschildert und die bibliographisch-trockene Titelsomenclatur des Fihrist durch eingehendere Charakterisirung einer dazu noch grösseren Anzahl von ausgeführten oder unvollständig gebliebenen Werken ergänzt wird (Ibn 'Asākir zählt 15 Werke des Tabari auf), manchem Leser nicht unwillkommen sein dürfte. Wir gewinnen dadurch einen vollständigeren Einblick in die Wirksamkeit Tabari's als Gelehrten, Schriftsteller und Lehrer.

Aus den dem Texte beigegebenen Anmerkungen wird ersichtlich werden, welche von den hier erwähnten Werken dem Verfasser des Fihrist nicht bekannt waren. Auch H. Ch. kennt nur kaum die Hälfte der von Ibn 'Asākir aufgezählten Schriften des Tabarī; es fehlen bei ihm auch solche, die bei Ibn al-Nadīm erwähnt sind. Hingegen finden wir bei H. Ch. (v 108, Nr. 10210) ein كتاب الطلوع von Tabarī, welches weder in der Liste des Ibn 'Asākir noch auch im Fihrist vorkommt; über den Inhalt des Werkes bietet uns jedoch B. Ch. nicht die leiseste Andeutung. Auch ein Buch über Formulare von Rechtsurkunden (شروط vgl. *Mus. Stud.* II, 238), das Tabarī nach kufitischen Principien verfasste, wird bei H. Ch. IV, 46, 10 als besonderes Werk des Tabarī angeführt. Es ist jedoch wahrscheinlich, dass dasselbe mit dem im Fihrist (284) unter den einzelnen Kapiteln des كتاب الشروط الكبير erwähnten كتاب البسيط identisch ist.

Da der folgende Text nur auf eine einzige, nicht immer eben präzise Handschrift gegründet ist, so mögen besonders hinsichtlich der in demselben vorkommenden Personennamen nicht allzustrenge Ansprüche gestellt werden. Einige Eigennamen in den Inschriften sind dunkel und zweifelhaft geblieben; unmöglich war es, dieselben anderweitig zu identificiren. Es ist begreiflich, dass nicht alle Scheiche des Ibn 'Asākir (seine Biographen sprechen von mehr als 1000) Personen waren, deren Namen uns auch anderswo begegnen. Für den sachlichen Inhalt besitzen sie übrigens keine entscheidende Bedeutung.

Dem hier mitgetheilten Stücke gehen voran: biographische Notizen, Nachrichten über Studienreisen, Scheiche und Hörer des Tabarī. Demselben folgen Mittheilungen über seinen Sterbetag; endlich Trauergedichte von Ibn al-A'rābi und Ibn Durejd.



قال القزويني وكتب إلى المرواني يذكر أن المكتفي قال للعباس بن الحسن أريد أن أقف وفقا لاجتماع أقاويل العلماء على صحته ويسلم من الخلاف فأخضر الطبرقي والجليل في دار يسمع فيها المكتفي كلامه ويحيط في أمر الوقف فأمنى عليهم كتابا لذلك على ما أراه الخليفة فلما فرغ ومنع على الانصراف أخرجت له جائزة سنّة فأبى أن يقبلها فحرض به صافي الحارثي وابن المواربي لأتيا كانا حاضرين المجلس وبينه وبين المكتفي ستر وعائيد على رءها فلم يكن فيه حيلة فقبل له من وصل إلى الموضوع الذي وصلت إليه لم يحسن أن يتصرف ألا بجائزة ولقضاء حاجة فقال لما قضت حاجة فانا أسأله فقبل له قل ما تشاء فقال يتقدم أمير المؤمنين إلى أصحاب الشرط يسمع السؤال من دخول المقصورة يوم الجمعة إلى أن تنقضي الخطبة فتقدم بذلك وعظم في نفوسهم قال القزويني وأرسل إليه العباس بن الحسن قد أحبيبت أن أنظر في الفقه وسأله أن يعمل له مختصرا على مذهبه فعمل له كتاب الحقيقت وأنقذه إليه فوجه إليه بألف دينار فردّها عليه ولم يقبلها فقبل له كصنعتي بها فلم يفعل وقال انتم أولى بأموالكم وأمرت بمن تصدّقون عليه أخبروا أبو القاسم العلوي وأبو الحسن القشاشي قالا وآنا أبو منصور المقرئ آنا أبو بكر الخطيب قال وسمعت علي بن عبيد الله بن عبد الغفار اللعقي المعروف بالسهماني شكا أن محمّد بن جرير مكث أربعين سنة يكتب في كل يوم منها أربعين ورقة قال الخطيب ويلغني عن أبي حامد أحمد بن طاهر الفقيه الأسفارياني أنه قال لو سافر رجل إلى الصين حتى يحصل له كتاب تفسير محمّد بن جرير لم يكن ذلك كثيرا أو ثلثا هذا معناه قرأت علي أبي القاسم زاهر بن طاهر من أبي بكر البيهقي آنا أبو عبد الله الحافظ قال سمعته يعنى أبا أحمد الحسين بن علي بن محمّد بن يحيى بن عبد الرحمن بن الفضل الداريني يقول أول ما سألتني أبو بكر محمّد بن اسحاق قال لي كتبت عن محمّد بن جرير الطبرقي قلت لا قال لم قلت لأنّه كان لا يظهر وكانت الحنايلة

<sup>1</sup> Handschr. أسأل.

<sup>2</sup> Die Hitteteller, Böttler: H. السؤال.

<sup>3</sup> H. يصدق.

<sup>4</sup> القاشاشي.

<sup>5</sup> Bei Al-Nawawi, Tahfidh 101, 2 علي بن عبد الله السهماني.

تَمَنَعَ عَنِ الدُّخُولِ عَلَيْهِ<sup>1</sup> فَقَالَ يَتَمَسَّ مَا فَعَلْتَ لَيْتَكَ لَمْ تَكْتُبَ عَنْ قُلٍّ مِنْ كَتَبْتَ مِنْهُمْ وَسَمِعْتَ مِنْ أَبِي جَعْفَرٍ<sup>2</sup> أَخْبَرَنَا أَبُو الْقَاسِمِ بْنُ أَبِي الْحَقِّ وَأَبُو الْحَسَنِ بْنُ قَيْسٍ<sup>3</sup> قَالَا قَالَا وَأَبُو مَتَّصِرٍ بْنُ خَيْرُونَ أَمَّا أَبُو بَكْرٍ الطَّيِّبُ سَمِعْتُ أَبَا حَازِمٍ عَنْ أَحْمَدَ بْنِ إِبْرَاهِيمَ الْعَبْدِيِّ وَنَيْسَابُورِ يَقُولُ سَمِعْتُ حَضِيثَكَ<sup>4</sup> وَاسْمُهُ الْحُسَيْنُ بْنُ عَلِيِّ التَّمِيمِيِّ يَقُولُ لَمَّا رَجَعْتُ مِنْ بَغْدَادَ إِلَى نَيْسَابُورِ سَأَلَنِي مُحَمَّدُ بْنُ السَّحَّاقِ بْنِ خُزَيْمَةَ فَقَالَ لِي مَتَى سَمِعْتَ بِبَغْدَادَ فذَكَرْتُ لَهُ جَاءَهُ مَتَى سَمِعْتَ مِنْهُمْ فَقَالَ هَلْ سَمِعْتَ مِنْ مُحَمَّدٍ بْنِ جَرِيرٍ شَيْئًا فَقُلْتُ لَا إِلَهَ بِبَغْدَادَ لَا يَدْخُلُ عَلَيْهِ لِأَجْلِ الْمُخَابَلَةِ وَكَانَتْ تَمَنَعُ مِنْهُ فَقَالَ لَوْ سَمِعْتَ مِنْهُ لَكُنْ خَيْرًا لَكَ مِنْ جَمِيعِ مَنْ سَمِعْتَ مِنْهُ سِوَاهُ قَالَ وَحَدَّثَنِي مُحَمَّدُ بْنُ أَحْمَدَ بْنِ يَعْقُوبَ حَ وَرَأْتُ عَلَى أَبِي الْقَاسِمِ الشَّهْبَانِيِّ عَنْ أَبِي بَكْرٍ الْبَيْهَقِيِّ قَالَا أَمَّا مُحَمَّدُ بْنُ عَبْدِ اللَّهِ النَّيْسَابُورِيُّ الْخَافِقُ قَالَ سَمِعْتُ أَبَا بَكْرٍ بْنُ بَالُوَيْهَ يَقُولُ قَالَ لِي أَبُو بَكْرٍ مُحَمَّدُ بْنُ السَّحَّاقِ يَعْنِي ابْنَ خُزَيْمَةَ بَلَّغْنِي أَنَّكَ كَتَبْتَ التَّفْسِيرَ عَنْ مُحَمَّدٍ بْنِ جَرِيرٍ قُلْتُ بَلَى كَتَبْتُ التَّفْسِيرَ عَنْهُ إِذْ قَالَ كُنْتُ قُلْتُ لَعَمْرُكَ قَالَ فِي أَوَّلِ سَنَةٍ قُلْتُ مِنْ سَنَةِ ثَلَاثٍ وَثَمَانِينَ إِلَى سَنَةِ تِسْعِينَ قَالَ فَاسْتَعَارَهُ مَتَّى أَبُو بَكْرٍ فَرَدَّهُ بَعْدَ سَنَتَيْنِ ثُمَّ قَالَ قَدْ تَقَرَّرْتُ فِيهِ مِنْ أَوَّلِهِ إِلَى آخِرِهِ وَمَا أَعْلَمُ عَلَى آخِرِهِمْ الْأَرْضَ أَعْلَمُ مِنْ مُحَمَّدٍ بْنِ جَرِيرٍ وَلَقَدْ ظَلَمْتُهُ الْمُخَابَلَةَ<sup>5</sup> أَلَيْسَا أَبُو الْمُظَفَّرِ الْقُضَيْرِيُّ عَنْ مُحَمَّدٍ بْنِ عَلِيِّ بْنِ مُحَمَّدٍ أَمَّا أَبُو عَبْدِ الرَّحْمَنِ السَّلْمِيُّ<sup>6</sup> قَالَ وَسَأَلْتُهُ عَنْ مُحَمَّدٍ بْنِ جَرِيرٍ الطُّيَرِيِّ فَقَالَ تَكَلَّمُوا فِيهِ بِأَلْوَابِ<sup>7</sup> قُرْآنِ الْحَجَّاءِ أَبِي مُحَمَّدٍ التَّمِيمِيِّ مِمَّا تَقَلَّهَ مِنْ كِتَابِ أَبِي مُحَمَّدٍ عَبْدِ اللَّهِ بْنِ أَحْمَدَ الْفَرُغَانِيِّ وَقَدْ لَقِيتُ مِنْ حَدِيثِهِ عَنْهُ قَالَ قَتَمَ مِنْ كِتَابِهِ كِتَابَ تَفْسِيرِ الْقُرْآنِ وَحَدَّثَهُ وَبَيَّنَّ فِيهِ أَحْكَامَهُ وَنَاسِخَهُ وَمَنْسُخَهُ وَتَشْبِيلَهُ وَغَرِيبَهُ وَاخْتِلَافَ أَهْلِ التَّأْوِيلِ وَالْعِلْمِ فِي أَحْكَامِهِ وَتَأْوِيلِهِ وَالصَّغِيرِ لَدَيْهِ مِنْ ذَلِكَ وَأَعْرَابِ حُرُوفِهِ

<sup>1</sup> Vgl. *KDMG* xix, 48. Die Ursache davon, dass die Hanbaliten dem T. bis über den Tod hinaus anfeindeten, war dies, dass T. den Ahmad b. Hanbal nicht als Führer gelten liess, sondern ihn nur als Traditionarier anerkannt wollte. Siehe Zährten 4, Anm. 6. H. Ch. i, 196, 2; er sagte: كَانَ مُحَمَّدًا أَمَّا كَانَ مُحَمَّدًا. Auch der Sohn des Begründers der Zahirekule, Abd. Hekr Muhammad b. Dawūd, Zeitgenosse Tabarī's (st. 302) richtete eine Streitschrift gegen ihn: *الانقصار على* H. Ch. i, 416, Nr. 1307. <sup>2</sup> H. قيسى.

<sup>3</sup> Ueber solche Dominativa erblicher Eigennamen s. Karabacek, *KDMG*, xxx, 140 L; vgl. das häufige Epitheton مُصَنِّفُكَ s. B. H. Ch. vii, 1031. <sup>4</sup> H. سلمى. <sup>5</sup> *Jahrb.* ii, 444, 14; iii, 512, 2; 591, 7 u. s. m.

والكلام على المتجدين فيه والقصص وأخبار الأمم والقيمة وغير ذلك ما حواه من الحكيم والعجائب كلمة كلمة وآية آية من الاستعادة إلى أبي جاد<sup>1</sup> فلو اتفق عالم أن يصنف منه عشرة كتب بكل كتاب منها يحتوى على علم مفرد عجيب يستحق لفعل<sup>2</sup> وتم من كتبه أيضا كتاب القراءات والتمثيل والعدد<sup>3</sup> وتم أيضا كتاب اختلاف علماء الأصمار<sup>4</sup> وتم أيضا التاريخ إلى عصره<sup>5</sup> وتم أيضا تاريخ الرجال من الصحابة والتابعين والمخالفين<sup>6</sup> إلى رجاله الذين كتب عنهم ثم أيضا لطيف القول في أحكام شرائع الإسلام<sup>7</sup> وهو منهجه الذي اختاره وجزّده<sup>8</sup> واحتكم له وهو ثلاثة وثلاثون كتابا منها كتاب البيان عن أصول الأحكام وهو رسالة لطيف<sup>9</sup> ثم أيضا كتاب الحقيف في أحكام شرائع الإسلام وهو مختصر لطيف<sup>10</sup> ثم أيضا كتابه المسمى التبصير<sup>11</sup> وهو رسالة إلى أهل أمل طبرستان يشرح فيها ما يتقنّه من أصول الدين وابتدأ بتصنيف تهذيب الآثار وهو من عجائب كتبه فابتدأ بها رواه أبو بكر الصديق مما صمّ منه سننّه وتكلم على كل حديث منه فابتدأ بعلمه وطرقه وما فيه من الفقه والسنن واختلاف العلماء ومخبرهم وما فيه من المعاني والغريب وما يطعن فيه المتجدون والرد عليهم وبين قسار ما يطعنون به فخرج منه مسند العشرة<sup>12</sup> وأهل البيت والموالي ومن

<sup>1</sup> H. anklert; der Sinn ist wohl, dass T. im Korrespondenz-Lexikon, und Geschichten der Vorzeit, sowie auch eschatologische Fragen (Auferstehung) orientiert.

<sup>2</sup> Für الحجج. — H. جاد.

<sup>3</sup> H. corruptum فلو أراد عالم sein.

<sup>4</sup> Wohl identisch mit H. Ch. II, 578, Nr. 3977, v. 185, 8 كتاب حافل فيه.

<sup>5</sup> ثيف وعشرون قراءة سماه الجامع.

<sup>6</sup> Fehlt H.

<sup>7</sup> Im Fihrist nicht erwähnt.

<sup>8</sup> H. والمخالفين.

<sup>9</sup> Bei Fihrist als الفقه zweimal erwähnt.

<sup>10</sup> Vielleicht und حرّره. Die Anhänger des Muḥib des T. nennt man dasselbe جريري so wird der später zu erwähnende Kāfi Abu-l-Farag al-Muḥib b. Zakariyya al-Qariri bezeichnet.

<sup>11</sup> d. h. eine zu den Fürs des Buches Al-Isfāf als Einleitung dienende Uebersichtshandlung, gleichwie Al-Sāḥi die methodologische Grundlage seiner Codification in seiner Risala gegeben hat.

<sup>12</sup> اللطيف.

<sup>13</sup> Im Fihrist nicht erwähnt.

<sup>14</sup> Die von den Zehn hervorragenden Genossen unmittelbar aus dem Munde des Propheten tradirten Sprüche. Gemeint sind die Zehn, denen Muḥammad



سئل ابن عباس قطعة كبيرة وكان قصده فيه أن يأتي بكل ما يصح من حديث رسول الله صلى الله عليه وسلم من آخره ويتكلم على جميعه حسب ما ابتدأ به فلا يكون لظلم في شيء من علم رسول الله صلى الله عليه وسلم ما يحتاج اليه أهل العلم كما فعل في التفسير فيكون قد أتى على علم الشريعة القرآن والسنة فمات قبل تمامه ولم يمكن أحدا بعده أن يفسر منه حديثا واحدا ويتكلم عليه حسب ما نشر من ذلك وتكلم عليه<sup>1</sup> وابتدأ بكتابه البسيط فخرج منه كتاب الطهارة في شئيه بألف وخمسمائة ورقة لأنه ذكر في كل باب منه اختلاف المتعابرة والتابعين وغيرهم من طرقها (sic) وحجة كل من اختار منهم لمذهبه واختياره هو رحمه الله في آخر كل باب منه واحتججه لذلك وخرج من البسيط أكثر كتاب الصلاة وخرج منه آداب الأحكام قانما وكتاب المعاصر والسجرات وكتاب ترتيب العلماء<sup>2</sup> وابتدأ بآداب النفوس<sup>3</sup> وهو أيضا من كتبه النفيسة لأنه جعله على ما يتوب الإنسان من الفرائض في جميع أعضائه جسده فبدأ بما يتوب القلب واللسان والبصر والسمع على أن يأتي بجميع الأعضاء وما روي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في ذلك وعن الصحابة والتابعين ومن احتاج إليه<sup>4</sup> واحتج فيه وذكر فيه كثر المتصوفة والمتعبدية وما حكي من أعمالهم وإيضاح الصواب في جميع ذلك فلم يتم الكتاب<sup>5</sup> وكتاب آداب المتأسل<sup>6</sup> وهو ما يحتاج إليه الحاج من يوم خروجه وما يقتاره له من الإقام لا ابتدا سفره وما يقوله ويدعو به ضد ركوبه وقبوله ومعاينة المنازل والمشاهد إلى القضا حجة<sup>7</sup> وكتاب شرح السنة<sup>8</sup> وهو لطيف بين<sup>9</sup> فيه مذهب وما يدين الله به على ما مضى عليه [سنة] الصحابة والتابعين وشققة الأمصار وكتابه

العشرة المبشرة لهم بالجنة gegeben: العشرة مبشرة bei Himmis, *Dictionary of Islam*, 24<sup>a</sup>, wo auch die Namen der zehn Genossen zu finden sind, ist nachlässiger Sprachgebrauch des ungebildeten Volkes, vgl. *Ud al-għāḥ* II, 207; III, 314.

<sup>1</sup> H. يكن لا أحد, يكن أحد.

<sup>2</sup> Im Fihrist werden die an Ende geführten Kapitel dieses Werkes anders aufgeführt.

<sup>3</sup> Im Fihrist nicht erwähnt; erstere wird wohl identisch sein mit H. Ch. I, 212, Nr. 303 الآداب الحميدة والأخلاق النفيسة.

<sup>4</sup> H. لقوله.

<sup>5</sup> Im Fihrist nicht erwähnt.

المسند المتخرج<sup>1</sup> يأتي على جميع ما رواه الصحابة عن رسول الله صلعم من صحيح وسقيم ولم يمتنه<sup>2</sup> ولها بلغه ان ابا بكر بن ابي داود السجستاني تكلم في حديث غدير خم عيل كتاب الفضائل<sup>3</sup> فبدأ بفضل ابي بكر وعمر وشمان وعلى رجة الله عليهم وتكلم على صحيح غدير خم ولحقه لخصيصه وأنى من فضائل امير المؤمنين على بما انتهى اليه ولم يتم الكتاب<sup>4</sup> وكان ممن لا تأخذه في دين الله لومة لائم ولا يعدل في علمه وبيانه من حق يلزمه لزمه وللمسلمين الى باطل لرغبة ولا رهبة مع عظيم ما كان يحققه من الأدب والشبهات من جاهل وحاسد ومحد فاما اهل الدين والورع والعلم فغير متكرين عليه وقضله وزهده في الدنيا ورفضه لها مع إقبالها عليه وقنائه بما كان يرد عليه من حصبة من ضيعة خلقها ابو بطبرستان يسيرة<sup>5</sup> قال الفرغاني وحذثنى هرون بن عبد العزيز قال قال ابو جعفر الطبري استخرت الله وسأله العون على ما توفقه من تصنيف التفسير قبل ان اعمله بثلاث سنين فاعاننى<sup>6</sup> قال الفرغاني وحذثنى شيخ من<sup>7</sup> جيران ابي جعفر مفيد قال رأيت في النوم كأنى في مجلس ابي جعفر الطبري والتفسير يُقرأ عليه فسمعت عالفا بين السماء والأرض يقول من<sup>8</sup> أراد ان يسمع القرآن كما أنزل وتفسيره فيستمع هذا الكتاب اوكلما هذا معناه<sup>9</sup> اخبرنا ابو منصور محمد بن عبد الملك الآب ابو بكر الخطيب اخبرنى القاضي ابو عبد الله محمد بن سلامة القاضي المصري اجازة<sup>10</sup> قال على بن نصر بن الصباح التغلبي نا القاضي ابو عمر عبيد الله بن احمد السمسار وابو القاسم بن عقيل الوراقى ان ابا جعفر قال لأصحابه انتم تشطون لتفسير القرآن قالوا كم يكون قدره فقال للثون الف ورقة فقالوا هذا سقا يغنى الأعمار قبل تلامه فاختصره في نحو ثلاثة آلاف ورقة ثم قال هل تشطون لتأريخ العالم من آدم الى وقتنا هذا قالوا كم قدره فذكر نحو ما ذكره في التفسير فأجابوه بمثل ذلك فقال إنا لله ماتت الهنم فاختصره في نحو ما اختصر التفسير<sup>11</sup> اخبرنا ابو القاسم العلوي وابو الحسن المالكي قالا نا

<sup>1</sup> Nicht im Filhist; das letztere ist wohl identisch mit dem von Thäl I. c.

genannten Buche.

<sup>2</sup> H. يفضل

<sup>3</sup> Fehlt H.

<sup>4</sup> H. + ان.

<sup>5</sup> Bald hat man jedoch, namentlich in Andalusien, Compendien des grossen Tabirwerken veranstaltet; vgl. ausser dem im Filhist 234, 25 ff. erwähnten auch Ibn Baikowfi, ed. Coenra Nr. 29, ibid. Nr. 1119, Jäh64 m, 531, f.

وآبو منصور بن خيرون آنا ابو بكر الخطيب قال قرأت في كتاب ابى الفتح  
عبيد الله بن احمد النحوي سمعت القاضي ابن كامل يقول اربعة ثنث أحب  
بقاهاهم ابو جعفر الطبري والبربري وابو عبد الله بن ابى خيشة والمعبري  
فيا رأيت أفهم منهم ولا أحفظ أحبنا ابو العز السلمي مناولة وإذا قرأ على  
اسناده آنا محمد بن الحسين آنا المعافى بن زكريا آنا محمد بن جعفر بن  
احمد بن يزيد الطبري آنا ابو احمد جعفر بن محمد الجوهري آنا عبيد بن النحوي  
العطار آنا نصر بن كثير قال دخلت على جعفر بن محمد آنا وسفيان الثوري  
سنة ستين سنة او سبعين سنة فقلت له آنى أريد البيت الحرام فعلمنى  
شيئا ادعوه قال اذا بلغت البيت الحرام فضع يدك على حائط البيت ثم قل  
يا سائق القوت يا سابع الصوت يا قاسى العظام خنا بعد الموت ثم اذع  
بعده بما شئت فقال له سفيان شيئا لم افهمه فقال يا سفيان او يا ابا عبد  
الله اذا جاءك ما تحب فاكثر من الحمد لله وإذا جاءك ما تكره فاكثر من قول  
لا حول ولا قوة الا بالله وإذا استبطأت الرزق فاكثر من الاستغفار قال القاضي  
وحكى لى بعض بنى الفرات عن رجل منهم او من غيرهم أنه كان يحضره  
ابى جعفر الطبري رحمه الله قبل موته وتوفى بعد ساعة او اقل منها فذكر  
له هذا الدعاء عن محمد بن محمد فاستدعى محبرة وصحيفة فكتبها فقبل له  
أفنى هذا لعل فقال ينبغي للإنسان ان لا يدع اقتباس العلم حتى يموت  
قرأت أيضا ابى محمد الكنانى ما نقله من كتاب ابى محمد الفراءى آنا ابو  
على هرون بن عبد العزيز قال قال لى ابو جعفر الطبري اظهرت مذهب  
الشافعى فأتيت به فى بغداد عشر سنين وللقاه متى ابن يشار الأحوال  
استاذ ابن شريك فلما اتسع فله آذاه اجتهد وحشه الى ما اختاره فى كل  
صنف من العلوم فى كتبه إذ كان لا يسعه فيما بينه وبين الله جل وعز الا  
الدينونة بما آذاه اجتهد اليه فيما لم يتق عليه من لعب التسليم لأمره  
فلم يال نفسه والمسلمين لصحا وبها فيما صنفه قال الفراءى وكتب

<sup>1</sup> Dieser ist der berühmteste Anhänger und Verfechter des MaĤĤāb al-TaĤĤi; in diesem Sinne stimmt ihm der Verf. des Fihrist, sein jüngerer Zeitgenosse, einen eigenen Artikel, 236.

<sup>2</sup> H. عنى. <sup>3</sup> فاستند عنى H.

<sup>4</sup> H. وقلقه (corrupted aus وقلقه).

<sup>5</sup> H. اراده.

<sup>6</sup> H. bezieht sich auf einen dem Mu'ĤĤāb b. Ġābel zugeschriebenen Spruch.  
Zählungen 9, Ann. 1; 220, 12.



الى المراقى قال لنا نلقى الحقائق الوزارة وجه الى ابي جعفر الطبرى بمال  
 كثير فامتنع من قبوله فعرض عليه القضاء فامتنع فعرض عليه المطالب فابى  
 فعائبه أصحابه وقالوا لك فى هذا ثوب وتخبى سنة قد درست فطبعوا فى  
 قبوله المطالب فبأكروه ليتركب معهم لقبول ذلك فالتزمهم وقال قد كنت اظن  
 انى لو رغبت فى ذلك لتهيبتمونى منه ولامهم قال قالصرفنا من عنده خجلين  
 اخبرنا ابو القاسم على بن ابراهيم وابو الحسن على بن احمد قالا قأ وابو منصور  
 ابن خيروان انا ابو بكر الخطيب حدثنى ابو القاسم الازهرى قال حكى لنا ابو  
 الحسن بن رزقويه عن ابي على الطومارى قال كنت اجل القنديل فى شهر  
 رمضان بين يدي ابي بكر بن مجاهد الى المسجد لصلاة التراويح فخرج ليلة  
 من ليالى العشر الاواخر من داره واجتاز على مسجده فلم يدخله وانا معه  
 ومسا حتى انتهى الى آخر سوق العطش فوقف [عند] باب مسجد محمد بن  
 جرير ومحمد يقرأ سورة الرحمن واستمع قراءته طويلا ثم انصرف فقلت له يا  
 استاذ تركت الناس ينتظرونك وجمعت تسمع قراءة هذا قال يا ابا على دع هذا  
 فنك ما ظننت ان الله تعالى خلق بشرا تحسن يقرأ هذه القراءة او كما قال  
 اخبرنا ابو غالب احمد بن الحسين بن البنا وابنه ابو القاسم سعيد قالا انا ابو  
 القاسم عبد الواحد بن على بن محمد بن فهد العلاف انا ابو القاسم محمد بن  
 احمد لمافظ قال وقبى اخبرنا محمد بن على بن سبل المعروف بابن الامام  
 صاحب محمد بن جرير الطبرى قال سمعت ابا جعفر محمد بن جرير الطبرى  
 الفقيه وهو يكلم المعروف بابن صالح الأفلم وجرى ذكر على بن ابي طالب  
 فجرى خطاب فقال له محمد بن جرير من قال ان ابا بكر وعمر ليسا بامانى  
 هذى ايش هو قال مبتدع فقال له الطبرى انكارا عليه مبتدع مبتدع هذا  
 يقتل من قال ان ابا بكر وعمر ليسا بامانى هذى يقتل يقتل اخبرنا ابو  
 القاسم نصر بن احمد بن مقاتل انا ابو محمد عبد الله بن الحسن بن حزة بن  
 الحسن بن جدان بن ابي فجة (٢) البعلبكي انا ابو عبد الله الحسين بن عبد  
 الله بن محمد بن ابي كامل اجازة فآ عثمان بن احمد الدينورى ابو سعيد قال  
 حضرت مجلس محمد بن جرير الطبرى وحضر الوزير الفضل بن جعفر بن  
 القرات وكان قد سبقه رجل للقراءة فالتفت اليه محمد بن جرير فقال له ما  
 لك لا تقرأ فاشار الرجل الى الوزير فقال له اذا كانت لك النوبة فلا تكثرت

<sup>1</sup> Praeposition fehlt in H.

<sup>2</sup> H. له <sup>3</sup> تكثرت H.

لندجلة ولا لغوات<sup>1</sup> أخبرنا أبو محمد محمود بن أحمد بن عبد الله بن الحسين  
الحلبي<sup>2</sup> قال الشيخ الإمام أبو محمد عبد الله محمد بن إبراهيم الكروي<sup>3</sup> إمام  
في الجامع ياصبهان قال أنشدت لمحمد بن جرير الطبري

عليك يا صاحب الحديث فائهم \* على نهم للذين لا زال مغلوبا  
وما الذين إلا في الحديث وأغلب \* إلا ما أضى الليل البهيم وأظلم  
وألقى البرايا من<sup>4</sup> إلى الشئ اقتضى \* وأقوى البرايا من إلى البذخ أثم  
ومن تركه الآثار ضل سفيحه \* وهل يترك الآثار من كان مغلوبا

أخبرنا أبو القاسم علي بن إبراهيم وأبو الحسن بن قيس قالوا قال أبو منصور  
بن خرمون قال أبو بكر أحمد بن علي أنشدنا علي بن عبد العزيز الطاهري  
ومحمد بن جعفر بن علي الشروطي قالوا أنشدنا محمد بن جعفر الدققي  
أنشدنا محمد بن جرير الطبري

إذا أنشئت لم يعلم رفيقي واستغنى فاستغنى صديقي  
حياتي حافظ لي ما وبخي ورفقي في مطالعتي رفيقي  
ولو ألى صنعتك ينزل وبخي لكنت إلى العلى سهل الطريقي

قال المطيب وأشدني الطاهري والشروطي قالوا أنشدنا محمد بن جعفر أنشدنا  
محمد بن جرير

حذقان لا أرى طريقهما بطر الغنى وبذل الفقر<sup>5</sup>  
قالا فنبئت فلا تكن بطرا وإذا أنشئت فبئ على الدع

قال المطيب وأما القاضي أبو العلاء محمد بن علي الواسطي قال سهل بن أحمد  
الدينجلي قال لما أبو جعفر محمد بن جرير الطبري كتب إلى أحمد بن  
عيسى العلوي من البلد

ألا إن إخوان الثقات قليل \* وهل لي إلى ذاك القليل سبيل  
سئل الناس لغرف ففهم من سميتهم \* فكل عليه شاهد وذليل  
قال أبو جعفر وأجبت

<sup>1</sup> So in H.; vielleicht الحلبي.

<sup>2</sup> So Randglossen; Text ما.

<sup>3</sup> Mit Bezug auf die reichste Tradition: وكان من روى السلف رضي الله  
عنهم إلى أمور يك من ذل الفقر وطر الغنى  
1276, n. 64).

يُسَيِّرُ الْقُرَى فِي جَهَدٍ جَاهِدٍ \* فَبَلَغَ لِي بِخُسَيْنِ الْقُرَى مَنَّهُ سَبِيلٌ  
تَأْتِلُ أَمِيرِي مَا ظَنَنْتُ وَقَدْ ظَنَنْتُ \* فَإِنْ جِيلَ الْقُرَى بِذِكْرِ جِيلِ

كتب إلى أبو نصر بن... القشيري أنا أبو بكر الميموني أنا أبو عبد الله الحافظ  
قال سمعت الحليل بن أحمد يقول سمعت أبا عبد الله الحسين بن اسمعيل  
القاضي يقول سمعت أبا العباس بن شريح يقول أبو جعفر محمد بن جرير  
الطبري فقيه العلم قال وأنا أبو عبيد الله أنشدنا أبو عبد الله محمد بن نصر  
الطبري في مسجد أبي الوليد أنشدنا أبو طارق محمد بن إبراهيم الأملی قال  
أنشدنا محمد بن جرير الفقيه الطبري

مَيَّامُ أَلَى أَلْتُ مِنْ هَذَا الْوَرَى      لَا أَلْتُ مَعْلُومًا وَلَا مَجْهُولًا  
لَوْ كُنْتُ مَجْهُولًا لَرَكَّكَ مَعْلُومًا      أَوْ كُنْتُ مَعْلُومًا لَعَاكَ شَوْلًا  
أَنَا الْهَجَاءُ فَذُقْ بِرُضَاكَ دَوْلَةً      وَالْمَدْحُ عَنْكَ مِمَّا عَلِمْتَ جَلِيلًا  
فَأَذْهَبَ فَأَلْتُ طَلِيقَ عَرْضِكَ إِنَّهُ      عَرَضٌ تَزَوَّدَ بِهِ وَأَنْتَ ذَلِيلًا

قرأت بخط أبي محمد عبد العزيز بن أحمد مما نقله من كتاب أبي محمد  
القرطبي وقد نقلني عنه حدثني أبو بكر الدينوري قال لما كان وقت  
صلاة الظهر من يوم الاثنين الذي توفي في آخره طلب ماء ليغتسل به طهارة  
لصلاة الظهر فقبل له توخّر الظهر ثم جمع يمينها وبين العصر فأبى وصلى الظهر  
مقرّرة والعصر في وقتها ثم صلاة واحسنهما وحضر وقت موته جماعة من اصحابه  
منهم أبو بكر بن كامل فقبل له قبل خروج روحه يا أبا جعفر أنت الحجة فيما  
بيننا وبين الله عز وجل فيما تدّينه به قبل من شيء توصينا به من أمر  
ديننا وتبينه لنا فرجوا به السلامة في معادنا فقال الذي أدبني الله به  
وأوصيكم إياه "هو ما بينت في كتابي فاعملوا به وعليه أو" كلاماً هذا معناه وأكثر  
التشبه وذكر الله جلّ وعزّ ومسح يده على وجهه ولمس بصره بيده وبسطها  
وقد فارقت روحه جسده وكان عالها زاهدا فاضلاً ورعاً وكان مولده يأمّل سنة  
أربع وعشرين ومائتين ورجل منها لما ترمع وحفظ القرآن وكتب الحديث

<sup>1</sup> H. أرجود.

<sup>2</sup> H. يدینه.

<sup>3</sup> H. nur أوصيك.

<sup>4</sup> H. Das Wort wird besonders vom Augenandrücken bei Tode ge-

braucht; Tahari in, 1136, 15 im letzten Willen des Ma'afin: فَيَجْهَوْنِي

وغمضوني ibid. 1363, 20.



للطلب العلم واشتغل به عن سائر أمور الدنيا. وأثر دار البقاء على دار الفناء ورفق الأهل والأقرباء وكتب فأكثر وسافر فأبعد وسمع له أبوه في أسفاره وشكره علىفعاله وكان أبوه طول حياته يمدّه بالشيء بعد الشيء إلى البلدان التي يقصدها فيقتات به فسمعته يقول أثبتت منى نفقة والدى واضطرت إلى أن فتحت منى قبضى فبعتهما وانفقتة إلى أن لحقتنى النفقة فاطلع الله على نيته ومقصده قامانه بتوفيقه وأرشده إلى ما قصد له بتسديدته فابتدأ بعد أن أحكم ما أسكنه إحكامه من علم القرآن والعريّة والتعويّة ورواية شعراء الجاهلية والإسلام وسند حديث النبي صلعم من طريقه وما روى من الصحابة والتابعين من علم الشريعة واختلاف عليه الأماصار ولهم ولهم وكتب أصحاب الكلام وحججهم وكلام الفلاسفة وأصحاب الطبائع وفيهم بتصنيف كتبه وكان قبل تصنيف كتبه يقرأ ويجود بحرف حزة الزيات<sup>1</sup> حدثنا محمد بن جرير قال قرأت القرآن على سليمان بن عبد الرحمن الطائفي وكان قد قرأ على خذّ المرقري وذكر لي سليمان أن خذّاً أخذ عليه وأن خذّاً كان يقرأ على سليم وأن سليمان كان يقرأ على حزة الزيات وأخذ سليمان بن عبد الرحمن على هذا الحرف من حروف حزة<sup>2</sup> فآ محمد بن جرير الطبري قال حدثني بجميعه يونس بن عبد الأعلى الضدفي قال قرأنا على ابن كيشة وآل ابن كيشة أنه أخذ من سليم وأن سليمان أخذ من حزة ويتفق بقول الشافعي<sup>3</sup>

<sup>1</sup> H. مجرد

<sup>2</sup> H. سليم

<sup>3</sup> H. يقول

## Anzeigen.

ABIKRAN, MIHRAN. — Բնագործակ Բառարան Տառիկներն Հայերէն յարկնայ  
 Որոշման Բրիկնայ յարաւազար թարգման ի գրան ազարապետի եւ առա-  
 ցիկ Օսմաներէն, Բարբերէն եւ Պարսիկերէն չեզոքայ. — Պարսիկաբարձի  
 առաւել զան 30.000 չիկն եւ նոր գրադիտական, պարսիկաբարձի, թուանե-  
 կան եւ գիտական բառ, յաւանկ տնտաւիք եւ 8000 եւ աւելի ճանտաւոր  
 տառապան, տն, եւ Բարբերէն ա Պարսիկերէն տառաւք եւ տառաւաւք. —  
 معارف نظارت جليله منگ ۳۳ تومرولى, اختصاصه سيله طبع اولتميشير  
 — Պարսիկի Սեբիկիկն ազարաբարձիկն եւ ղիտիկաբարձիկն Ի. Պոլիս, Սուլ-  
 թան Հաւան Բարբերիկն յոգ 1892. (Ausführliches türkisch-armeni-  
 sches Wörterbuch, verfasst von MIHRAN ABIKRAN, Secrétair-Translator  
 in der Kanzlei des Seraskers und Lehrer der türkischen, arabi-  
 schen und persischen Sprache, umfassend mehr als 30.000 alte und  
 neue auf literarische, gottesdienstliche, häusliche und wissenschaft-  
 liche Gegenstände bezügliche Ausdrücke, Eigennamen und mehr  
 als 8000 Idiotismen und arabische und persische Sprüche und An-  
 drücke. — Gedruckt mit Erlaubniss der hohen Censur mittelst  
 Decret Nr. 143. — SHAVRINIAN, Graveur. Buchdruckerei und litho-  
 graphische Anstalt, Constantinopel. Sultan hammam, beim Brunnen,  
 1892.) 8°, P. & 371 S., davon 1—652, das Wörterbuch umfassend,  
 doppelspaltig.

Der Verfasser des vorliegenden Werkes gilt für einen der besten  
 Kenner der türkischen Sprache; von seinen engeren Landsleuten, den  
 in Constantinopel lebenden Armeniern, wird er für den besten ge-

halten. — Das Werk bietet die jedesmalige türkische Form in arabischer Schrift mit der Aussprache in armenischer Schrift und die Bedeutung in armenischer Sprache. Am Schlusse (S. 653—666) finden sich die gebräuchlichsten arabischen Dictionen und Sprichwörter, deren der gebildete Türke im Gespräche sich bedient, sowie auch deren Aussprache in armenischer Schrift und armenische Uebersetzung zusammengestellt.

Der Hauptwerth des Buches für uns Europäer liegt in der genauen Bezeichnung der heutzutage in Constantinopel geltenden Aussprache. Der Preis des Buches ist unglaublich niedrig; er beträgt wohl Pfaster.

FRIEDRICH MÜLLER.

JACOB, GEORG, *Studien in arabischen Dichtern*. Heft III. — Das Leben der vorislämischen Beduinen nach den Quellen geschildert. Berlin. MAYER & MÖLLER. 1895. 8°. — XI, 179 S.

Der Hauptgewinn, der aus dieser gediegenen Arbeit fließt, wird vor allem der Ethnologie zu gute kommen. Dies mag auch der Verfasser, der nicht bloß das Reinigen der Texte, sondern vielmehr noch die Realien als die Hauptaufgabe der orientalischen Philologie betrachtet,<sup>1</sup> gefühlt haben, da er bereits vor zwei Jahren einzelne Abschnitte seines Werkes in der Zeitschrift *Globus*, dem passendsten Orte, am der Publication den Weg zu ebnen, veröffentlicht hat. — Die vorliegende Arbeit ist tadellos und, sofern ich dies nach den Kenntnissen, die mir von meinen ehemals eifrig gepflegten Studien der arabischen Dichter im Kopfe geblieben sind und den angestellten Stichproben zu beurtheilen im Stande bin, sehr zuverlässig. Sie behandelt nach einer Einleitung über die Quellen die Fauna und Flora des Landes, die Stammverfassung, Volksnamen, Wohnung, Kleidung, Geschlechtsleben, Nahrung, Trunk, Spiel, Unterhaltung, Jagd, Krieg, Waffen,

<sup>1</sup> Vgl. meine Anzeige des 1. Heftes dieser Publication im *Ausland* 1893. S. 331.



Tod, woran schliesslich die Blutrache, Handel, Handwerk, Arznei- und sonstige Kenntnisse, Schreibkunst und die Anfänge des staatlichen Lebens sich reihen. Ueberall sind die Quellen genau citirt, so dass dem Fachmann die Nachprüfung leicht möglich ist.

Die Darstellung, welche bei einem für ein grösseres Publikum berechneten Werke von einer gewissen Bedeutung ist, kann als dem Gehalte entsprechend bezeichnet werden. Nur hier und da begegnet man Wendungen, die getadelt werden müssen. So z. B. S. 25: 'Die Wüstenflora besteht hauptsächlich aus Stachelgewächsen, da diese hier, wo jeder Halm willkommen ist, der Verfolgung besser Widerstand zu leisten vermöchten.' — Der Verfasser hat wohl unter der Verfolgung 'die Ausrottung' gemeint. Ganz fehlerhaft ist der Satz auf S. 61: 'Obwohl das Kamel erst mit den Arabern in Afrika einwanderte, ist es doch seit alten Zeiten der Gefährte des Beduinen gewesen, wenn es auch auf den ägyptischen Darstellungen nicht erscheint.' — Es soll wohl heissen: 'Das Kamel ist erst mit dem Araber, dessen Gefährte es seit alten Zeiten gewesen, in Afrika eingewandert, daher es auch auf den ägyptischen Darstellungen nicht erscheint.' Sätze, wie S. 47: 'als ob sie die gestreckten, langen, schwarzen Schlangen von Rammân' (ohne 'wären'); S. 72: 'Von den B 161/2 beschriebenen Kamelkrankheiten scheint diesen keine identisch' (statt 'mit diesen keine identisch zu sein'); S. 78: 'als ob ihre Häuse Fische' (ohne 'wären'); S. 100: 'da die Weinbude eine fremde Pflanze auf arabischem Boden' (ohne 'ist'); S. 102: 'Der Wein scheint meist roth gewesen' (ohne 'zu sein'); S. 137: 'milchreiche Schaf- und Kamelheerden, so dass ihr alle von jenem Besitz gesättigt' (ohne 'werden' oder 'sind') sind zu vermeiden.

Die *Hamāshah* Al-Buhārī's (S. 8) wird gegenwärtig in Beyrut zum Drucke vorbereitet und dürfte bald erscheinen.

Das arabische *مَال* ist in der Bedeutung 'Vieh, Viehstand' (S. 65) auch in's Mongolische übergegangen. — Die 'Säge' heisst auf arabisch nicht *misār*, wie S. 162 und im Index, S. 176, b steht, sondern *misār* (منشار).

FRIEDRICH MÖLLER.

HORN, PAUL. *Das Heer- und Kriegswesen der Gross-Moghule*. Leiden 1894. 8°. 160 S.

Diese Publication ist aus einem Vortrage entstanden, den der Verfasser, Privatdozent der Universität in Strassburg und k. sächsischer Lieutenant der Landwehr, in der Gesellschaft der Reserve- und Landwehr-Officiere in Strassburg gehalten hat. Daher haben wir die competenten Beurtheiler derselben im Kreise der Militär-Schriftsteller zu suchen. Mir sind bis jetzt aus diesem Kreise zwei Recensionen bekannt geworden, welche über das Buch kein günstiges Urtheil abgeben. Die eine derselben ist in der *Allgemeinen Militär-Zeitung*, LIX, Jahrgang 1894, Nr. 36, Darmstadt, 8. Mai, S. 287, die andere in *Sturmvogel's Oesterreichische militärische Zeitschrift* 1895, November-Heft, Literatur-Blatt, S. 2 enthalten. Da den Orientalisten diese Zeitschriften kaum zu Gesicht kommen dürfen und ich vermuthen möchte, dass durch wohlwollende Gönner Horn's (auch ich bin dafür, dass man jüngeren Forschern mit Wohlwollen begegnet, aber nur solchen, die geziemend auftreten) das Urtheil über die vorliegende Schrift im Kreise der Orientalisten irreführend wird, so erlaube ich mir den Inhalt der zweiten Recension hier im Kurzen anzudeuten. — Der Recensent meint, dass Horn kein Historiker zu sein scheint (wahrscheinlich ist er „Jung-Historiker“); dass die Quellen, auf welche er sich stützt, lange schon in's Englische, Französische und Deutsche übersetzt worden sind und dass er die einem jeden Fachmann bekannten Werke von Fürst GALITIN „Allgemeine Kriegsgeschichte“, MAX JÄNSS „Handbuch einer Geschichte des Kriegswesens“ und General KÖHLER „Entwicklung des Kriegswesens und der Kriegführung in der Ritterzeit“ nicht zu kennen scheint. — Also dieselbe nervöse Hast und Ueberdülung, wie sie Horn in seinem Hauptwerke, dem *Grundriss der neupersischen Etymologie*, an den Tag gelegt hat!

FRIEDRICH MÜLLER.

*Abhandlungen und Berichte des königlichen zoologischen und anthropologisch-ethnographischen Museums zu Dresden 1894/95. — Nr. 15. Die Mangianenschrift von Mindoro, herausgegeben von A. B. MEXIN und A. SCHADENBERG, speciell bearbeitet von W. FOX. Mit vier Tafeln in Lichtdruck. Verlag von R. FRIEDLÄNDER & Sohn in Berlin. 1895. gr. 4<sup>o</sup>. 33 S.*

Ich bringe die vorliegende ausgezeichnete Publication in unserer Zeitschrift zur Anzeige, weil sie einen ansehnlichen Beitrag zur Geschichte der aus der indischen Schrift abgeleiteten Alphabete der Malayan-Stämme Sumatras und der Philippinen bildet. Diese Alphabete zeigen bekanntlich einen ganz anderen Charakter als die Schrift der Džawanen und hängen unter einander auf das Innigste zusammen, wie ich bereits im Jahre 1865 in meiner Abhandlung *Ueber den Ursprung der Schrift der malayischen Völker* (*Sitzungsber. der kais. Akad. d. Wissensch.* Bd. I. Mit einer Tafel) nachgewiesen habe.

Die Publication gibt auf den drei ersten Tafeln Abbildungen von Bambuscylindern, Köchern und andern Geräthen mit Inschriften der Mangianen, der malayischen Bevölkerung des Westens von Mindoro.

Das Alphabet dieser Inschriften zeigt die innigste Verwandtschaft mit den Alphabeten der anderen Tagala-Völker (Tagalen, Ilocanos, Pangasinanen, Zambales, Pampangos, Visayas, Tagbannas), sowie auch der Stämme von Sumatra (Battak, Redjak, Lampaö). Dies hat der Verfasser der auf die Schrift bezüglichen Untersuchung, Dr. W. FOX, Assistent am Dresdener Museum, durch eine vergleichende Zusammenstellung des Tagala-Alphabets (auf Luzon), des Tagbanua-Alphabets (auf Palawan) und des Mangianen-Alphabets auf der Tafel IV vortrefflich vor Augen geführt.

S. 1—9 umfasst die ethnographische Einleitung der beiden Herausgeber, wobei auf die vorzüglichen Arbeiten BLUMENTHALL's häufig zurückgegriffen wird; S. 9—33 füllt die Untersuchung FOX's aus.

Die Ausstattung des Werkes muss geradezu als prachtvoll bezeichnet werden.

FRIEDRICH MÜLLER.



## Kleine Mittheilungen.

*Neupersisch* آب. — آب, *jus, fuscolum*?, dann *potio, potus* fehlt bei Hons. Es ist unzweifelhaft auf *pā* 'trinken' (= *apāja*? vgl. alind. *apājin* 'trinklustig') zurückzuführen.

*Neupersisch* آباد. — آباد leitet Hons (S. 2, Nr. 4) lakonisch von einem altpers. *ā-pata-* (wohl von *pā* 'schützen'?) ab, wobei er dem Worte die einzige Bedeutung 'bewohnt' zuschreibt. Diese Etymologie ist höchst oberflächlich und unrichtig. Ich führe آباد, welches nicht bloß 'bewohnt', sondern auch 'frisch, angenehm, schön' bedeutet, auf ein vorauszusetzendes altpers. *āpata-* = *ap.pata-* 'wasser-getränkt' zurück. Aus 'wassergetränkt' entwickelte sich zunächst die Bedeutung 'frisch', welche in der Phrase آباد کردن = شاد کردن, *recreate, reficere* und in den Wendungen آباد بید, *seid gegriest* und آباد آمدی = خوش آمدی zu Tage tritt. — Aus der Bedeutung 'frisch, gesund' (vgl. Pahl. 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥, *welfare, prosperity, blessing, benediction*!) entstand jene von 'schön, gut, angenehm, lieblich' und zuletzt die Bedeutung 'bebaut, bewohnt' (Pahl. 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥), wobei man das wasserarme Land sich vor Augen halten muss, dessen Cultur bloß durch die Wasserwerke ermöglicht wurde. — In letzterer Beziehung sind die zahlreichen Composita mit *-ābad* (Stadtnamen) hierherzustellen.

Wenn meine Ausführungen über آباد richtig sind, dann kann 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 (Hons, S. 250, Nr. 1025 *ibid.*) nicht einem vorauszusetzenden altpers. *āpata* entsprechen. Ich halte 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 wegen Pahl. 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 (Pahl.-Paz.-Glossary, S. 4, Z. 5), das in 𐭠𐭣𐭥𐭥𐭥 zu emendiren ist, für semitisch.

Neupersisch اوشان. — اوشان wird von VULLIERS (*Gramm. Linguae Persicae*, ed. II, p. 195) neben ايشان als Plural der dritten Person zu او, اوى angeführt. Es soll weniger gebräuchlich sein und der Volgärsprache angehören. Dass es keine ganz neue Bildung ist, wird durch Pazand اوښان bewiesen. Trotzdem ist اوشان keine organische Bildung, welche in der alten Sprache gleich ايشان ihre Wurzel hat. ايشان ist, wie ich bereits bemerkt habe (vgl. oben, S. 288), aus dem alten *aīšām* (awest. *aīhām*), welches den Auslautgesetzen zufolge schon im Mittelpersischen zu *ē* werden musste, durch Anfügung des Pluralsuffixes *-ān* hervorgegangen. Es passte aber nicht zum Singular او, اوى. Man bildete deshalb, um die Uebereinstimmung des Plurals mit dem Singular herzustellen, die Form اوشان. Auf *aīšām* kann اوشان nicht bezogen werden, da es dann ویشان (= *aīšām* + *-ān*) lauten müsste. — اوشان kommt bei Houx nicht vor.

Neupersisch بال. — بال, 'brachium' und 'penna', als volueris' fehlt bei Houx. Man könnte 'brachium' und 'ala' vereinigen, insofern als der Flügel des Vogels der Hand des Menschen entspricht; ich ziehe es aber vor, beide Bedeutungen von einander zu trennen. بال als 'brachium' führe ich auf ein voraussetzendes altpers. *barḍa-* = awest. *barḥa-* zurück, das mit dem griech. *ἄρξιος* (das einem altpers. *barḍījan-* [nach Hübschmann *bridijan-*], awest. *barḥa-* entspricht) wurzelverwandt ist, während ich بال im Sinne von 'ala volueris' auf ein voraussetzendes altpers. *barḍa-*, awest. *barḥa-* zurückführe, das ich als vollkommen identisch mit dem altind. *barha-* 'Feder, Pflaumschwanz' (welches mit *brāhmt*, *barhapa-*, *barhna-* zusammenzustellen ist) anerkennen möchte.

Neupersisch بیشه. — Houx, S. 59, Nr. 256. Dazu bemerkt HIRSCHMANN (*Persische Studien*, S. 24): 'Neup. *bīša* „Wald“ (= altpers. \**waīša-*) kann ich mit zd. *warǰīha-* nicht vereinigen.'<sup>1</sup> Vgl.

<sup>1</sup> Ich kann es jetzt auch nicht, da ich awest. *warǰīha-* in neupers. ویشی *waīšī* syr. ܘܝܫܝܐ, 'Waldgähe, Turteltaube' (= awest. voraussetzendes *warǰīja-*) wiederzufinden glücke.

dazu Srimat. (*Avesta-Commentar* II, 510), der *Soit* 9, 34 statt *waśaka*, *waśakaja* mit einigen Handschriften *waśhaka* lesen will, das er mit dem neupers. *بیشه* zusammenführt.<sup>1</sup>

*Neupersisch* پالون — Die Erklärung von پالون ‚durchsichren, reinigen‘ macht bedeutende Schwierigkeiten. Man vergleiche besonders HÜNSCHMANN, *Persische Studien*, S. 36. Wie ich nun glaube, hängen پالون und پالیدن mit einander gar nicht zusammen und ist bei dem letzteren an eine Zusammensetzung mit *paiti* (*paiti*) gar nicht zu denken. — Ich identificeire پالون mit dem armen. քաղցի ‚filtriren, reinigen‘ (dann auch ‚klar, offenbar machen, erklären‘), einem Denominativ-Verbum von քաղք ‚klar, durchsichtig‘. Arm. քաղք verräth sich schon durch sein nach dem *p* stehendes *q* als ein dem Pahlawi entnommenes Lehnwort. Die echte mittelpersische Form wird *paṛd* gelautet haben, das im Neupersischen zu پال werden musste. Von پال wurde پالون für پالیدن ebenso abgeleitet wie پالون (= *awest. waṛdaja* aktiv und medio-passiv), das neben پالیدن vorkommt. Beide Verba, sowohl پالون als auch پالیدن wurden in die Regel der Verba in *-ādan*, Praesens *-ājan* aufgenommen.

*Neupersisch* پولیدن — پولیدن ‚laufen, eilen‘ bezeichnet HOXS (S. 63, Nr. 282) unter پایستن, gibt aber keine Erklärung desselben. — Nach meiner Meinung ist پولیدن ein Denominativ-Verbum, abgeleitet von پوی ‚Eile‘ = einem vorauszusetzenden altpers. *pauḍa-*, das dem griech. *πρᾶξι* vollkommen entspricht. Griech. *πρᾶξι* verhält sich zu iran. *pud* gerade so wie got. *stat* zu altind. *tad*. Mit *pā*, wie man aus der Einreihung von پولیدن unter پایستن bei HOXS schließen könnte, kann es nicht zusammenhängen.

*Neupersisch* توش — توش (*toš*) ‚robur, potestas, potentia‘ fehlt bei HOXS. Ich identificeire es mit dem *Jains* XXI, 1 vorkommenden *tauciā*, das ich nicht mit ‚Dieb‘, sondern mit ‚Gewaltanwendung, Miss-

<sup>1</sup> Vgl. JURY, *Zendavestrecht*, S. 265, h. *paśaka* (dazu ist *waśhaka*). Nach STRAUSS müsste also *awest. waśhaka-* = *neupers. بیشه* interpretiert werden.



handlung<sup>1</sup> übersetze und dem altind. *tawas-* gleichstelle. Man vergleiche im Altindischen *tawis-a-* = *tawas-* als Adjectivum 'kraftvoll, thatkräftig' und altpers. *manis-* = awest. *manah-*. Natürlich liegt *توش* nicht direct *tawis-*, sondern eine davon abgeleitete Form *tawis-a-* zu Grunde. Wegen *s* = *me* vergleiche man *تم* = awest. *tawa-*.

*Neupersisch* *جاء* — *جاء*, 'Würde, Stellung' erklärt Houx (S. 94, Nr. 416) aus einem voraussetzenden altpers. *jaða-* = altind. *jāta-*, 'Gang'. Houx mag dabei unser Ausdruck 'Carrière' und das moderne 'Streberthum' vorgeschwebt haben. Ich erkläre *جاء* aus *جده*, das ich auf ein voraussetzendes altpers. *jaðah-* = altind. *jaśah-*, 'Würde, Herrlichkeit' zurückführe. Wegen der Verlängerung des *a* vergleiche weiter unten *پار مار بخوان* u. a. w. Das was HERSCHMANN (*Persische Studien*, S. 50), abgesehen von der gegen Houx vorgebrachten richtigen Einwendung, über *جاء* bemerkt, kommt mir nicht richtig vor.

*Neupersisch* *جنبیدن* — *جنبیدن* fehlt bei Houx. Unter diesem Verbum verzeichnet VULLIENS (*Lex. Persico-Lat.* 1, S. 532, a) auch die Bedeutung 'coire' (چاع کردن) und belegt sie durch einen Vers des Dichters اشرف. Dieses *جنبیدن* ist gewiss nichts anders als das altind. *jābh-*, das sich auch im Slavischen und Armenischen (vgl. diese *Zeitschrift* vi, S. 267) nachweisen lässt. Möglich ist es, dass *jābh* ursprünglich die Bedeutung des neupers. *جنبیدن* *se movere, agitari* hatte und die zweite obscöne Bedeutung von dieser erst abgeleitet ist.<sup>1</sup> — Dann ist *جنبیدن* von *جنبیدن* zu trennen.

*Neupersisch* *خشت*. — Houx verzeichnet S. 108, Nr. 488 *خشت* 'Ziegel, Backstein' = awest. *štja-*. Neben diesem *خشت* gibt es noch ein anderes, welches Houx übersehen hat, in der Bedeutung 'hasta brevis, in cuius medio anulus est ex gossipio vel serico contextus, quam digitum indicem in anulum immittentes contra hostes jactantur' (VULLIENS, *Lex. Pers.-Lat.* 1, p. 694, b). Dieses *خشت* ist das altpers. awest. *aršti-* = altind. *r̥ṣṭi-*, im Armenischen als *արշտայ*, *aršak* (vgl.

<sup>1</sup> Oder liegt die ursprüngliche Bedeutung von *jābh* im griech. *ἄρ* (*árrhōn*)?

dam noch *gaxšmanap* 'Lanzenträger', offenbar ein Lehnwort aus dem Pahlawi, vorhanden. Das Wort *خشمت* in der Bedeutung des alten *aršti* kommt im Schahnamah öfter vor. Darnach ist Hous, S. 206, Nr. 23 zu streichen.

*Neupersisch* خوالیدن, praegustare, delibare Farhang (zuört eine exemplo. — Hous (S. 111, Nr. 500) vergleicht es richtig mit awest. *garəzišta-* (Superlativ von *garəza-*). Das Wort خوال von welchem خوالیدن als Denominativ-Verbum abgeleitet ist, muss auf ein voranzusetzendes altpers. *uwardu-* (= *hwardu-*) oder *uwarda-* (= *hwarda-*) zurückgeführt werden. Damit scheint mir armen. *սարսր* (Gen. *սարսրի*) 'süss, annehmlich' ganz sicher anzusammenschließen. Das *g* statt des zu erwartenden *s* hat *սարսր* wahrscheinlich von *սար* 'Hunger' hergenommen, das ich aus dem awest. *gar*, neupers. خورن und dem Suffix *-ska* erkläre, so dass *سارسار* eine Grundform *senriska-* voraussetzt.

*Neupersisch* دغد. — دغد citiren die persischen Lexica als — arab. مروى und belegen es durch folgenden Vers des ابو المعانی:

دل منده آرایش زیننده دغیای لون  
این مجوز بر حیل خورا نماید دغد خوب

Hier kann meines Erachtens دغد, der Gegensatz von مجوز = دختر, arab. بنت, gesetzt werden. Dann ist دغد = wach. *dagd*, *augl. dag* und der directe Reflex des awest. *daydā-* (wie دخت auf den alten Nominativ zurückgehend). — Es muss aus einem östlichen Dialect stammen.

*Neupersisch* دندان. — Hier bietet Hous (S. 128, Nr. 374) die folgende interessante Bemerkung: 'Nach Jon. Schumr (zuletzt KZ. 32, 329) die Esser.' — Führwahr *ḡapōz a' l'za dīpōwax!* oder auf gut persisch: انگشت بدندان گزیده ام. Diese Entdeckung war schon damals bekannt, als J. Schumr auf der Schulbank buchstabiren lernte, denn sie findet sich bereits in Bopp's *Glossarium Sanscritum* (Berlin 1847), S. 168 verzeichnet: *دَن* (ut mihi videtur a r. दन् a. दन्त. ita ut mutilatum sit ex ददन्) dens.<sup>1</sup> J. Schumr mag sich bei dem

gründlichen und gewissenhaften Junggrammatiker' für die ihm zu Theil gewordene grosse Auszeichnung bedanken.

*Neupersisch* رخ — رخ, *facies, vultus; gena; latus; nomen latrunculi* in Schahiludlo, quon latrunculum nos turrem appellamus' fehlt bei Hous.<sup>1</sup> Ich identificire das Wort mit dem sanskritischen *akṣan-* 'Mundwinkel', das im Altpersischen zu *hraxwan-* (nach Henschmann *hryscan-*), geschrieben *hraxwan-* (Nom. *hraxwa-*), wurde. — Aus *hraxwa* wurde *neupers.* رخ, ebenso wie aus *brastanrij* (Infin. von *brap* = alind. *brp*) رفتن geworden ist. Die Bedeutung von رخ war ursprünglich 'Mundwinkel', eine Bedeutung, die in *latus* und dem رخ im Schachspiel durchscheint; daraus entwickelte sich die Bedeutung 'Mund' und endlich 'Antlitz', wie im alind. *mukha-*, latein. *os*.

*Neupersisch* روان. — Unter روان vergisst Hous (S. 139, Nr. 625) nicht die Bemerkung zu machen, dass *awest urwan-* eigentlich *urwan-* lat. Dies ist eine zu feine Bemerkung! *Awest jawn-* (neben *jawn-* vorkommend) hat im Gen. Sing. *jāno* = *juano*, Gen. Plur. *jānām* = *juwām*. Darnach müsste *urwan-* im Gen. Sing. *urāno*, Dat. Sing. *urēni*, Instr. Sing. *urēni* haben. Es hat aber *uruno*, *urunē*, *uruna*, woraus hervorgeht, dass nicht *urusan-*, sondern *urican-* als Stamm anzusetzen ist.

*Neupersisch* سخن und پاسخ (Nachtrag zu oben, S. 80). — Dass beide Worte auf *saḥwa-*, *saḥarē* nicht bezogen werden können, sondern auf *sāhana-*, *zāhana-*, *sāzana-*, wie ich oben bemerkt habe, zu beziehen sind, dies beweist schlagend das armen. *apramanahats*, welches, wenn die erste Ansicht richtig wäre, *apramanahats* lauten müsste.

*Neupersisch* سنب. — سنب 'Höhle, Loch' führt Hous (S. 164, Nr. 746) auf سفتن zurück, das selbst (S. 163, Nr. 746) unerklärt bleibt. — Ich identificire die in سفتن liegende iranische Wurzel *samb* (= grundsprachlich *kumb*) mit der griechischen Wurzel *κωβ*,

<sup>1</sup> Die Erwähnung auf S. 136, Nr. 619 kann nicht als eine Erklärung gelten.



welche in *κρήνη* 'Kahn; Nachen'; *βέκκος* 'Becken'; *κρήνη* 'Höhlung'; *κρήνη* 'Cymbel' (Becken aus Metall, die an einander geschlagen, einen hellenden Ton von sich geben) vorliegt.

*Neupersisch* شکار. — Hous bemerkt darüber S. 173, Nr. 187: 'Zu griech. *κρήνη* 'graben, hacken' (Nöldeke, mündliche Mittheilung). Durch diese schöne Entdeckung wird die bisher nur für europäisch gehaltene Wurzel *sk²ap*, bzw. *sk²ab* 'schaben, graben' als indogermanisch erwiesen.' — Und in der Fussnote dazu heisst es: 'Erst jetzt besteht Fawer's culturgeschichtliche Bemerkung unter got. *skaban* (Nr. 490) zu Recht.' Leider ist diese 'schöne' Entdeckung schon vor 30 Jahren gemacht worden, da sie sich in meiner Schrift *Die Conjugation des neupersischen Verbums*. Wien 1864. S. 15 (*Sitzungsber. der kais. Akad. der Wissensch.* Bd. XLV) verzeichnet findet.<sup>1</sup> Ich fühle mich unendlich geehrt, dass Hous eine meiner höchst beachteten Entdeckungen<sup>2</sup> — wenn auch unbewusst — mit dem Epitheton *ornans* 'schön', welches er hies seinen Freunden und Gönnern zu verleihen pflegt, auszuzeichnen geruht hat.

*Neupersisch* شهریار. — Dieses Wort wird allgemein auf ein voranzusetzendes awest. *xiθaθro-dāra* (vgl. Hous, S. 177, Nr. 713 und Jerni, *Iranisches Namenbuch*, S. 174) zurückgeführt. Dies ist angesichts der Pahlawiform *šatardaran*, *šatardarin* (Inschrift von Haddäbad, vgl. diese *Zeitschrift* VI, 92) nicht richtig. Es muss ein awest. *xiθaθro-dāra* (vgl. Skt. *bhā-dhara*.) angesetzt werden, dessen *a* später gelängt wurde (vgl. oben, S. 168), wie ich bereits in dieser

<sup>1</sup> Dass solche bereits bekannte Entdeckungen als etwas 'Neues' in die Welt hineingeschoben werden, daran sind nicht so sehr jene, welche die Entdeckung dem Autor ohne Angabe der Quelle mittheilen, als vielmehr die Autoren selbst schuld. So las ich, nachdem ich in dieser *Zeitschrift* VI, 72 Paul. 5755 mit Rafail *šdag* identifiziert hatte, dass dem Autor A. Herr Prof. Y auf diese Gleichung (zweifellos ohne Rücksicht auf meinen Ansatz) aufmerksam gemacht habe. Ein anderes Mal erfährt ich aus einem ethnologischen Werke, dass nach den Forschungen des Prof. Z aus. *šda* mit altind. *śda* identisch ist.

<sup>2</sup> NB. falls es mir wirklich angehört und sie nicht schon als anderer Gelehrter vor mir gemacht hat.

*Zeitschrift* vi, 356 gethan habe. Unrichtig ist Hox's Bemerkung (S. 251, Note 1): „Das Suffix *-jār* ist generell jünger als *-dār*,“ wie jeder mit den Lautgesetzen einigermaßen Vertraute weiss (vgl. Justi, *Iranisches Namenbuch*, S. 497, unter *yār*).

*Neupersisch* گه. — گه *spelunca, caverna* fehlt bei Hox. — Es ist augenscheinlich identisch mit dem awestischen *geryda-*, das ein altpersisches *garda-* voraussetzt. Schon JUSTI hat *geryda-* mit altind. *grha-* verglichen. Damit hängt auch altlav. *gradq*, lit. *gardas* (Häute), got. *gards* ‚Haus, Hof, Hauswesen‘, *garda* ‚Stall‘ (*gardan-*), sowie auch griech. γήρρα, unser ‚Garten‘ zusammen.<sup>1</sup> Während das persische ‚Haus‘ (خانه) von der ‚Grube‘ ausgegangen ist, hat das indische ‚Haus‘ (*grha-*) aus der ‚Höhle‘ (*geryda-*) sich entwickelt.

*Neupersisch* رور. — رور ‚Rohr‘ fehlt bei Hox. Es ist, wie schon JUSTI (*Zendwörterb.*, S. 106, a) und SEIZOLT (*Acosta-Commentar*, i, S. 276) gesehen haben, das awestische *graua-*.

*Neupersisch* بار (zu oben, S. 172). — Nach den Bemerkungen BARTHOLOMAE'S könnte man glauben, dass altpers. *farnah-* die westiranische Form für awest. *garənah-* ist. Dem ist aber nicht so, sondern *farnah-* muss auch im Ostiranischen neben *garənah-* existiert haben. Dies beweist schlagend der Eigenname Βαρζαφάρης (JUSTI, *Iran. Namenbuch*, S. 65, a), der auf *barəza-farnah-* zurückzuführen ist. Westiranisch, speciell Altpersisch müsste der Name Βαρζαφάρης = *barəza-farnah-* lauten.

*Neupersisch* کارد (Hox, S. 185, Nr. 833). — Das Wort ist, wie schon JUSTI (*Zendwörterb.*) bemerkt hat, in die slavischen Sprachen (lit. *kardas* ‚Degen, Säbel‘, čech. *kord* u. a. w.) übergegangen. Das lange *a* in *kārd* gegenüber dem kurzen *a* in awest. *karəta-* ist ebenso wie in den oben S. 168 verzeichneten Fällen zu erklären. Dazu ge-

<sup>1</sup> Aus der ursprünglichen Bedeutung ‚Höhle‘ ging jense eines faunisch-botanischen Wohnsitzes überhaupt hervor. Vgl. altind. *āśana-*, altpers. *ama-*, armenisch *Stein*, dann *Steinewölfe*, *Gewölbe* überhaupt — endlich *Himmel*.

hören noch neopers.  $\text{زړ}$  = awest. *ašhu-*, was altpers. *ašta-* = griech. *ἀστῆ* voraussetzt (Horn, S. 5, Nr. 13); neopers.  $\text{خز}$  ‚Fels, Stein‘ = altind. *khara-* ‚hart, rauh, scharf‘ (Horn, S. 102, Nr. 461); neopers.  $\text{زلف}$ . Pahl.  $\text{𐭥𐭥𐭥𐭥}$  = awest. *paitifraza-* (Horn, S. 36, Nr. 154); neopers.  $\text{ز}$  = altind. *parat-* ‚arm *ꞤꞤꞤꞤ*, griech. *πίπτει* (Horn, S. 41, Nr. 210); neopers.  $\text{ز}$  neben  $\text{ꞤꞤ}$ , vgl. awest. *raša-*, altind. *ratha-* (Horn, S. 135, Nr. 607); neopers.  $\text{کار}$  (Horn, S. 185, Nr. 832) und  $\text{ز}$  (Horn, S. 199, Nr. 894) wurden wohl beide auf awest. *kara*, altind. *kara* zurückzuführen sein; neopers.  $\text{وزار}$ ,  $\text{وزار}$  = altpers. *hara*, awest. *hara*, altind. *bhara* (Horn, S. 240, Nr. 1073), dann  $\text{شوزار}$  = awest. *mōšhary-* (Horn, S. 210, Nr. 943). Auch neopers.  $\text{تحن}$  (= altind. *attha-*), das ich aus *nazna-* (aus *nazna-* wurde zunächst *naza* und dann *nazna-*, *nazna-*) entstanden erkläre, dürfte hierhergehören.

*Neopersisch*  $\text{کافتن}$ . — Vgl. Horn, S. 186, Nr. 837 und diese Zeitschrift VII, S. 281. HÄNCKEL (Persische Studien, S. 86) bemerkt: ‚Neopers. *kāftan* „spalten, graben“ ist schon bei VALLANUS „Vocabularium linguae Persicae radices“ a. v. mit kirchenslav. *kopati* „graben“ zusammengestellt.‘ — Diese Bemerkung ist richtig, sie passt aber gar nicht auf diese Zeitschrift VII, S. 281. VALLANUS, dessen Werk 1667 erschienen ist, hat meines meinen Abhandlungen entnommen (er sagt selbst a. a. O. v. *McLellan . . . consilia et inventa in usum meum convertit*<sup>1</sup>), so namentlich  $\text{کافتن}$  = *kopati* meiner 1864 erschienenen Abhandlung ‚Die Conjugation des neopersischen Verbums‘ S. 15 (Sitzungsber. der kais. Akad. der Wissensch. Bd. XLV). Und dass VALLANUS die Identität von  $\text{کافتن}$  mit altslav. *kopati* nicht selbst gefunden, sondern während der Ausarbeitung seiner Radices dieselbe sich angeeignet und in sein Werk aufgenommen hat, dies beweist schlagend seine 1879 erschienene *Grammatica linguae Persicae* ed. n. p. 101, wo  $\text{کافتن}$  auf zend. *xahub*, sanskr. *कुम्भ* zurückgeführt wird.

*Neopersisch*  $\text{کف}$ . —  $\text{کف}$  ‚Schaum‘ (Horn, S. 192, Nr. 840) ist das awest. *kafa-* ‚Schaum‘, sanskr. *kapha-* ‚Schaum‘. Die Wurzel

<sup>1</sup> Noch nachdrücklicher in diesem Sinne spricht sich VALLANUS in einem Briefe aus, den er bei der Übersendung der Radices an mich gerichtet hat.



dazu europ. = *kap* kommt im Slavischen vor: altsl. *kapati*, *kanōti* (= *kap-nō-ti*) 'stillare', *kaplja* 'gutta' (= *kap-ja*). Interessant ist die Uebereinstimmung des neupers. *کف* 'kleine Menge' mit dem äsch. *kapka*. Awest. *kafa-*, sanskr. *kapha-* verhalten sich zu altslav. *kapati* ebenso wie awest. *safa-*, sanskr. *śapha-* zu altslav. *kopato*, *kopīto* (wo das *k* gegenüber altind. *ś*, awest. *s* wie in *kamen-* = *āiman-*, *usman-* zu beurtheilen ist).

Neupersisch *مار* 'Schlange'. — Houx führt (S. 219, Nr. 877) *مار* auf *mār* 'sterben' im causativen Sinne = 'tödten' zurück. — Ich halte *مار* identisch mit dem awest. *mairja-*. Dass *mairja-* nicht, wie man erwarten sollte, im Neupersischen zu *mār* geworden ist, dass hat seinen Grund in der Längung des *a* (wie neupers. *خوان* = awest. *quini-* Houx, S. 116, Nr. 498, während neupers. *مینو*, awest. *mainyuua-* Houx, S. 227, Nr. 1011). Neupers. *مار* ist also wie die oben S. 168 verzeichneten Fälle zu beurtheilen.

Neupersisch *ناشت*. — *ناشت* 'perditus, devastatus' fehlt bei Houx. Es ist, wie schon Vulliamy eingesehen hat = altind. *naṣṭa-*, awest. *natta-* und gehört zu (Houx, S. 228, Nr. 1018) *ناستین* 'abmagern', das nicht direct awest. *nas*, altind. *naś* entspricht, sondern als ein reflexives Denominativ-Verbum auf ein ehemals vorhandenes *نامی* = altind. *nāśa-* 'das Hinschwinden, Zugrundegehen' zurückzuführen ist.

Neupersisch *نوردیدن* (Nachtrag zu oben, S. 174). — Es ist wohl möglich, dass in *نوردیدن* 1. *peragrarē*, *obire*, *iter facere*, 2. *complicare*, *convolvere*, *contorquere* zwei verschiedene Verba, nämlich a) das primäre *ni-wart* (*wart* = *نوردیدن* Houx, S. 198, Nr. 886. Neben *نوردیدن* — *نوشتن* und ebenso neben *نوردیدن* *نوشیدن*, *نرسیدن* schwach flectirt wurde und b) das Causativum davon (*ni-warta-jāmi*) vorliegen.

Neupersisch *نهان*. — *نهان* hat im Praesens *نهم*, welches HOSCHIRMANS (*Persische Studien*, S. 103 zu 1057) aus *nihham* erklärt. Diese Erklärung scheint mir nicht richtig zu sein. *نهم* von *نهان* ist

ähnlich gebildet wie *استم* von *استادن* (Hörschmann, S. 13 zu 22) und *استادن* (Hörschmann, S. 14 zu 84) und *فرستم* von *فرستان*; es sind durchgehende junge Bildungen, welche in der alten Sprache keine Wurzel haben.

*Neupersisch* *نیم* 'Scheide' führt Hox (S. 298, Nr. 1003) auf ein altpers. *nigama* = skrt. *nigama* zurück, wobei er diese Etymologie selbst als 'unsicher' bezeichnet. — Ich setze für *نیم* ein altpers. *nigama* voraus, das ich auf altind. *nī-jam* 'zurückhalten, befestigen' beziehe.

FRIDRICH MÜLLER.

*Ägyptische Urkunden aus den königlichen Museen zu Berlin.*

— In dem soeben erschienenen 1. Hefte des 1. Bandes koptischer Schriftstücke befindet sich unter Nr. 16 ein Zauberpapyrus, zu dessen Text der Herausgeber, Herr Ekmars, bemerkt: 'Darunter und zum Theil darüber mit anderer Tinte in grosser, dicker Schrift ein Text, von dem nur Bruchstücke erhalten sind.' Als Beispiel dazu werden drei ungelesene Textgruppen abgebildet. Die beiden ersten Gruppen werden als 'vielleicht zusammengehörig' bezeichnet. Dies ist in dem Sinne des Herausgebers nicht möglich, da die Gruppe rechts, wie die Abbildung zeigt, vorgekehrt, d. h. auf den Kopf gestellt, mit der ersten Gruppe in Zusammenhang gebracht erscheint; sie enthält den Protokollanfang: ⲙⲁⲛⲁⲛⲓⲛⲓ. Ausserdem müsste ja der Beginn der zweiten Zeile des linken Fragmentes, welcher *anof* zu lesen ist, seine Fortsetzung in der Linie des zweiten Fragmentes rechts haben, was nicht der Fall ist, denn die Papyrusfläche ist da unbeschrieben. Die dritte Schriftgruppe endlich enthält den Namen ⲁⲃⲉⲗⲁ = عبد الله. Da es sich hier also um ein Papyrusprotokoll aus arabischer Zeit (1. Jahrh. d. H.) handelt, sein Text demnach auf der Papyrusfläche der ursprüngliche sein muss, erlaube ich mir auch die Annahme, als wäre er zum Theil über den koptischen Text geschrieben, zu bezweifeln. Durch einen Blick in den *Führer durch die Ausstellung der Papyrus Erzherzog Rainer*, S. 17 ff. hätte die Verken- nung dieser Thatfachen vermieden werden können.

J. KARABACEK.

## Anzeige.

Von Seiten des Conseils der Specialclassen des LAZAREW'schen Instituts für orientalische Sprachen. — Thema, bestimmt für die Bewerbung um den Allerhöchst bestätigten Preis des verstorbenen Staatsraths D. G. KANANOW: *Die Armenier in Byzanz bis zur Epoche der Kreuzzüge* (hauptsächlich auf Grund byzantinischer Quellen). — Die Arbeiten können in armenischer, russischer, französischer und deutscher Sprache eingeliefert werden. Der Termin für Einlieferung der Arbeiten darf nicht den 1. Jänner 1898 überschreiten. Als Preis für das oben genannte Thema wird vom Conseil die Summe von 700 Rubel (circa 1500 Mk.) bestimmt.

Moskau, 10. 22. October 1895.

Der Director des Instituts:

G. KANANOW.

Der Secretär des Conseils:

G. CHALATIANTZ.



## Erklärung in Sachen der 12. Auflage von Gesenius' hebräischem und aramäischem Handwörterbuche.

Von

D. H. Müller.

Nachdem ich zu der 9. Auflage von Gesenius' Wörterbuch einige besonders auf Südarabien bezughabende Beiträge geliefert hatte, fragten die damaligen Herausgeber, die Herren Professoren F. Mühlau und W. Volek, bei mir an, ob und in welchem Umfange ich mich an der 10. Auflage zu theilnehmen gedünke. Ich erwiderte den Herausgebern, dass meines Erachtens die hebräische Lexicographie aus der Benutzung der inschriftlichen Materialien wesentliche Vortheile ziehen könnte und erklärte mich bereit, die bekannten semitischen Inschriften durchzuarbeiten und für die Erklärung des hebräischen Wortschatzes zu verwerthen. Die Herausgeber und der Verleger gingen bereitwillig auf meinen Vorschlag ein, und die 10. Auflage brachte Beiträge von mir, welche auch auf dem Titelblatte ausdrücklich hervorgehoben worden sind. Im Vorworte äusserten sich die Herausgeber darüber folgendermassen:

„Herr Prof. Dr. D. H. Müller in Wien hat auf unsere Bitte das gesammte semitische epigraphische Material für das Wörterbuch bearbeitet. Was das Buch in dieser Beziehung bietet, verdankt es ausschliesslich ihm (andere von Prof. Müller herrührende Bemerkungen wurden ausdrücklich als solche bezeichnet). Seine reichen Beiträge haben sich leider im Interesse des Ganzen einige Kürzungen gefallen lassen müssen. Auf alle Fälle dürfen wir hoffen, dass diese aus der Feder unseres geehrten Mitarbeiters stammenden Partien als eine besonders dankenswerthe Erweiterung des Wörterbuches werden anerkannt werden.“

Die 11. Auflage des Wörterbuches brachte mit meiner Bewilligung einen unveränderten Abdruck meiner Beiträge.

Ich war daher nicht wenig erstaunt, zu sehen, dass in der zwölften von Prof. Dr. Frants Buhl besorgten Auflage, ohne dass ich gefragt worden bin, meine Beiträge abgedruckt worden sind, mein Name auf dem Titelblatte gestrichen wurde und auch im Vorworte es der Herausgeber nicht für angemessen hielt, mich als den Urheber dieser Beiträge zu nennen. Er begnügt sich mit folgender Bemerkung:

Die phänizischen Parallelen sind nach dem Glossar von Bloch revidirt und ergänzt. Für das Sudarabische wurde das Glossar von Hommel's Chrestomathie verglichen, sonst aber die in den letzten Ausgaben des Wörterbuches stehenden Angaben unverändert beibehalten.'

Von meinen Auszügen aus der Mesa- und Siloa-Inschrift, sowie aus dem Palmyrenischen und Nabatäischen redet er überhaupt nicht.

Sofort nach Erhalt des Wörterbuches protestirte ich in einem Briefe an den Verleger gegen dieses Vorgehen, wodurch nicht nur mein materielles Recht verletzt, sondern auch mein litterarisches Eigenthum unrechtmässig angetastet worden ist.

Nach einer längeren Unterhandlung zwischen dem Verleger und Herausgeber einer- und mir andererseits kam durch Eingreifen des Herrn RA. Dr. Anschütz in Leipzig, des Rechtsconsulenten der Firma F. C. W. Vogel, eine Vereinbarung zu Stande. Die materiellrechtliche Seite der Frage wurde zur beiderseitigen Zufriedenheit geordnet. Als Sühne jedoch für die Verletzung des litterarischen Eigenthums (wie es ausdrücklich in dem Briefe des Herrn RA. Anschütz vom 22. März 1895 heisst), wurde eine vom Verleger und Herausgeber festgestellte 'Erklärung' vereinbart, welche in der Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft abgedruckt werden sollte. Den Abdruck zu veranlassen verpflichteten sich beide, Verleger und Herausgeber.

Im Monate Juni l. J. erhielt ich jedoch von RA. Anschütz die Anzeige, dass die Redaction der Zeitschrift den Abdruck der Erklärung mit der Motivirung, 'weil die Angelegenheit nur einen geschäftlichen Hintergrund zu haben scheint', verweigere. Ich trat die Acten an einen hiesigen Rechtsanwalt, den Hof- und Gerichts-Advocaten Dr. Max Furcht ab, und ersuchte denselben, meine Rechtsache zu vertreten. Ueber die von ihm geleiteten Verhandlungen berichtet er mir kurz in dem hier abgedruckten Briefe:

Wien, 12. December 1895.

Herrn Professor D. H. Müller, Wien.

Ich habe in Ihrem Auftrage mit Herrn RA. Anschütz in Leipzig wegen Abdruckes der in Sachen der 12. Auflage von Geseuius' Handwörterbache' vereinbarten Erklärung in der Zeitschrift der 'Deutschen Morgenländischen Gesellschaft' unterhandelt, wobei ich darauf hinwies, dass dieser Abdruck vereinbartermassen als eine Sühne für die Verletzung Ihres literarischen Eigenthums erscheinen sollte, und dass daher die Motivirung, wernach der Abdruck seitens der Redaction der Zeitschrift deshalb abgelehnt wurde, weil die Angelegenheit nur einen geschäftlichen Hintergrund zu haben scheint', eine durchaus unzutreffende sei.

Ich betonte dem Herrn RA. Anschütz gegenüber ausserdem noch besonders, dass zufolge des getroffenen Uebereinkommens seine Klienten die Pflicht haben, für den Abdruck der Erklärung zu sorgen, wobei ich übrigen mit Rücksicht darauf, dass die Vereinbarung ganz allgemein lautete, in der Zeitschrift der DMG.' (worunter sowohl der redactionelle Theil als auch die Beilagen zu verstehen sind), den Herren unter Hinweisung auf Pressensachenfälle nahelegte, den Abdruck der Erklärung, falls derselbe in dem redactionellen Theile der Zeitschrift nicht sollte erfolgen können, in dem nichtredactionellen Theile zu veranlassen.

Meine Vorschläge wurden jedoch zufolge Mittheilung des Herrn RA. Anschütz von Seite seiner Klienten unbedingt abgelehnt.

Es ist meine Ueberzeugung, dass die Weigerung von Seite Ihrer Herren Gegner angesichts der vertragsmässig übernommenen Verpflichtung eine unberechtigte ist, und glaube ich, die Begründung, welche die Herren Ihrer ablehnenden Haltung zu geben versuchen, als einen haltlosen Vorwand bezeichnen zu dürfen, was ich auch Herrn RA. Anschütz gegenüber zum Ausdruck gebracht habe.

Unter diesen Umständen erübrigt nichts als die Beschreitung des Rechtsweges, um die Verpflichteten zur Erfüllung der übernommenen Verbindlichkeit zu verhalten.

Mit dem Ausdruck besonderer Hochachtung zeichne ich

Dr. M. Farscht.

Soweit meine Information reicht, habe ich die begründete Hoffnung, falls ich den Rechtsweg betrete, eine Verurtheilung meiner Gegner zu erzielen. Da es mir jedoch widerstrebt, die Angelegenheit vor das Gericht zu bringen, so veröffentliche ich hier die mir von Herrn RA. Anschütz im Namen seiner Klienten seinerzeit eingeschickte und von mir gebilligte Erklärung, und überlasse den Fachgenossen das Urtheil über das Vorgehen des Herrn Verlegers Dr.



Karl Lampe-Vischer und des Herausgebers Prof. Dr. Frants Buhl, sowie insbesondere über deren Weigerung, die vertragsmässig übernommene Verpflichtung zu erfüllen. Die Erklärung, deren Abdruck mit Namensunterschrift des Herrn Prof. Dr. Frants Buhl in der Zeitschrift der Deutsch. Morg. Gesellschaft beide Verleger und Herausgeber, zu veranlassen verpflichtet sind, lautet:

Der Unterschriebte erklärt auf Wunsch des Herrn Professors David Heinrich Müller in Wien Folgendes:

Ich übernahm die Bearbeitung der 12. Auflage von Gesehins' 'Handwörterbuch' auf Auerharts der Verlagsbuchhandlung, als Eigentümerin des Wörterbuchs, und unter ausdrücklicher Zustimmung des früheren Herausgebers. Infolge dessen war ich in dem guten Glauben, dass mir die Benutzung des in den früheren Auflagen enthaltenen wissenschaftlichen Materials, darunter die Beiträge der verschiedenen Mitarbeiter, zustehe, umso mehr, als die Verlagsbuchhandlung den früheren Herausgebern bei deren Kündigung des Vertrags ausdrücklich erklärt hatte, dass sie alle mit dem Wörterbuch bisher bestandenen Verbindungen als gelöst betrachte und sich für die späteren Auflagen volle freie Verfügung vorbehalte, ohne dass hiergegen ein Widerspruch von irgend einer Seite zu ihrer Kenntniss gelangt wäre.

Nach dem Erscheinen der von mir besorgten 12. Auflage hat Herr Professor Müller gegen die Benutzung seiner Beiträge Verwahrung eingelegt, weil ich und die Verlagsbuchhandlung unterlassen hätten, ihm seine Genehmigung im Voraus anzudeuten.

Ich habe, nachdem ich über den von mir begangenen Rechtsirrtum, bezüglich der Benutzung der Müller'schen Beiträge, von sachverständiger Seite belehrt worden war, sofort Herrn Professor Müller mein Bedauern ausgesprochen, gegen Wissen und Willen incorrect gegen ihn gehandelt zu haben.

Indem ich mein Bedauern in dieser Zeitschrift öffentlich wiederhole, füge ich hinzu, dass wir, ich und die Verlagsbuchhandlung, in Uebereinstimmung mit Herrn Professor Müller's Vorschläge diese seine Beiträge in einer weiteren Auflage des Wörterbuchs nicht wieder aufnehmen wollen.

Indem ich dies öffentlich zur Kenntniss bringe, erwarte ich noch immer von der Loyalität des Verlegers und Herausgebers, dass sie die vertragsmässig übernommene Verpflichtung erfüllen werden.

Wien, im December 1895.

VIENNA  
ORIENTAL JOURNAL

EDITED

BY

THE DIRECTORS OF THE ORIENTAL INSTITUTE  
OF THE UNIVERSITY

VOL. IX — N<sup>o</sup> 1

PARIS  
ERNEST LEROUX.

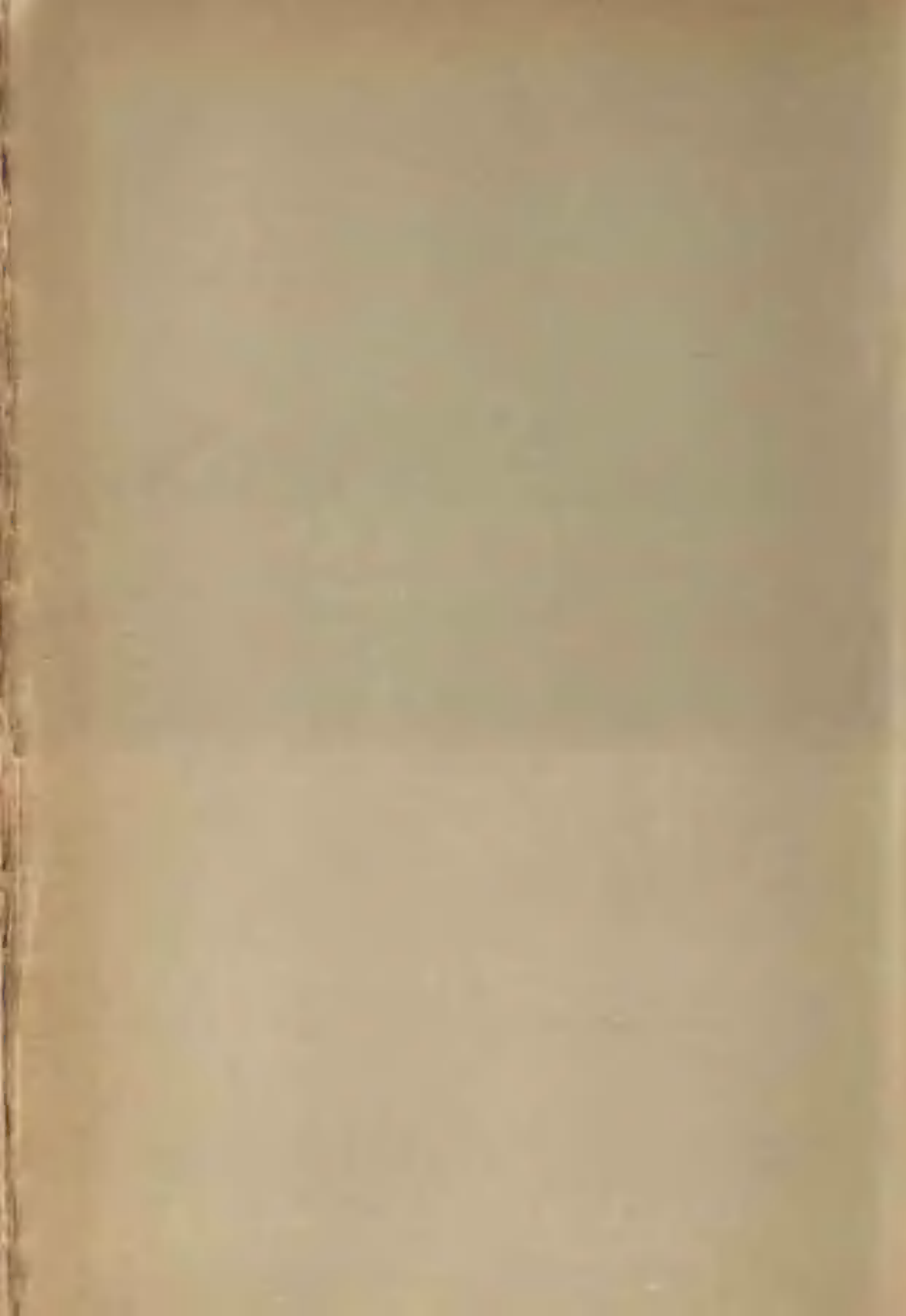
VIENNA, 1895.  
ALFRED HÖLDER.

OXFORD  
JAMES PARKER & CO.

TURIN  
GERMANN LOESCHER.

NEW-YORK  
S. WESTERMARK & CO.

BOMBAY  
MANAGER EDUCATION SOCIETY'S PRESS.





Verlag von Alfred Hölder, k. u. k. Hof- und Universitäts-Buchhändler,  
Wien, I., Kohlmarkt-Nr. 22.

---

*Sprache* *bedauye*

**Wörterbuch**  
*der*  
**Bedauye-Sprache**

von  
**Leo Reinsch.**

Mit Unterstützung der kais. Akad. der Wissenschaften in Wien.  
Preis: 10 M.

---

*Freilich geschrieben von demselben Verfasser.*

**Die Saho-Sprache.**

Erster Band:

**Texte der Saho-Sprache.**

Zweiter Band:

**Wörterbuch der Saho-Sprache.**

Mit Unterstützung der kais. Akad. der Wissenschaften in Wien.  
Preis: I. Band 8 M., II. Band 24 M.

---

**Die Bilin-Sprache.**

Zweiter Band:

**Wörterbuch der Bilin-Sprache.**

Mit Unterstützung der kais. Akad. der Wissenschaften in Wien.  
Preis: 20 M.

---

**LINGUA 'AFAR**

*nel nord-est dell' Africa.*

Grammatica, lessici e vocabolario

di  
**Giovanni Colizza.**

Preis: 6 M.

---

**Manuel de la Langue Tigrai**

*parlée au centre et dans le nord de l'Abyssinie*

par  
**J. Schreiber.**

*Publié de la Commission de la Mission des Hautes Études Étiennes par M. Vincent de Paul.*

I. Preis: 4 M. II. Textes et vocabulaire. Preis: 8 M.

---

Verlag von Alfred Hölder, k. u. k. Hof- und Universitäts-Buchhändler,  
Wien, I., Kohlmarkt-Nr. 22.

## Contents of No. 1.

	Page
Ueber einen arabischen Dialect, von TH. NÖLDEKE . . . . .	1
Einige Bemerkungen zu HALLAN's „Das Nestorianische Denkmal zu Singan fu“, von FR. KUNKEST . . . . .	20
The Origin of the Kharosthi Alphabet, von H. BECHTEL . . . . .	33

### Reviews.

LEONOLD PEROINCK, <i>Praktischer Leitfaden zur gründlichen Erlernung der semitisch-äthiopischen Sprache unter Selbststud.</i> , von DR. C. LANGE . . . . .	67
PLATT, JOHN T., <i>A Grammar of the Persian Language</i> , von FRIEDRICH MÜLLER . . . . .	71

### Miscellaneous notes.

Die hebräischen Zahlwörter von 11—19. — Sumerische und semitische Etymologien. — Die <i>KajAbdih</i> , von FRIEDRICH MÜLLER . . . . .	75
Fragen, von W. BASS . . . . .	84

VIENNA  
ORIENTAL JOURNAL

EDITED

BY

THE DIRECTORS OF THE ORIENTAL INSTITUTE  
OF THE UNIVERSITY

VOL. IX — N<sup>OS</sup> 2.

PARIS  
ERNEST LEROUX.

VIENNA, 1895.  
ALFRED HÖLDER.

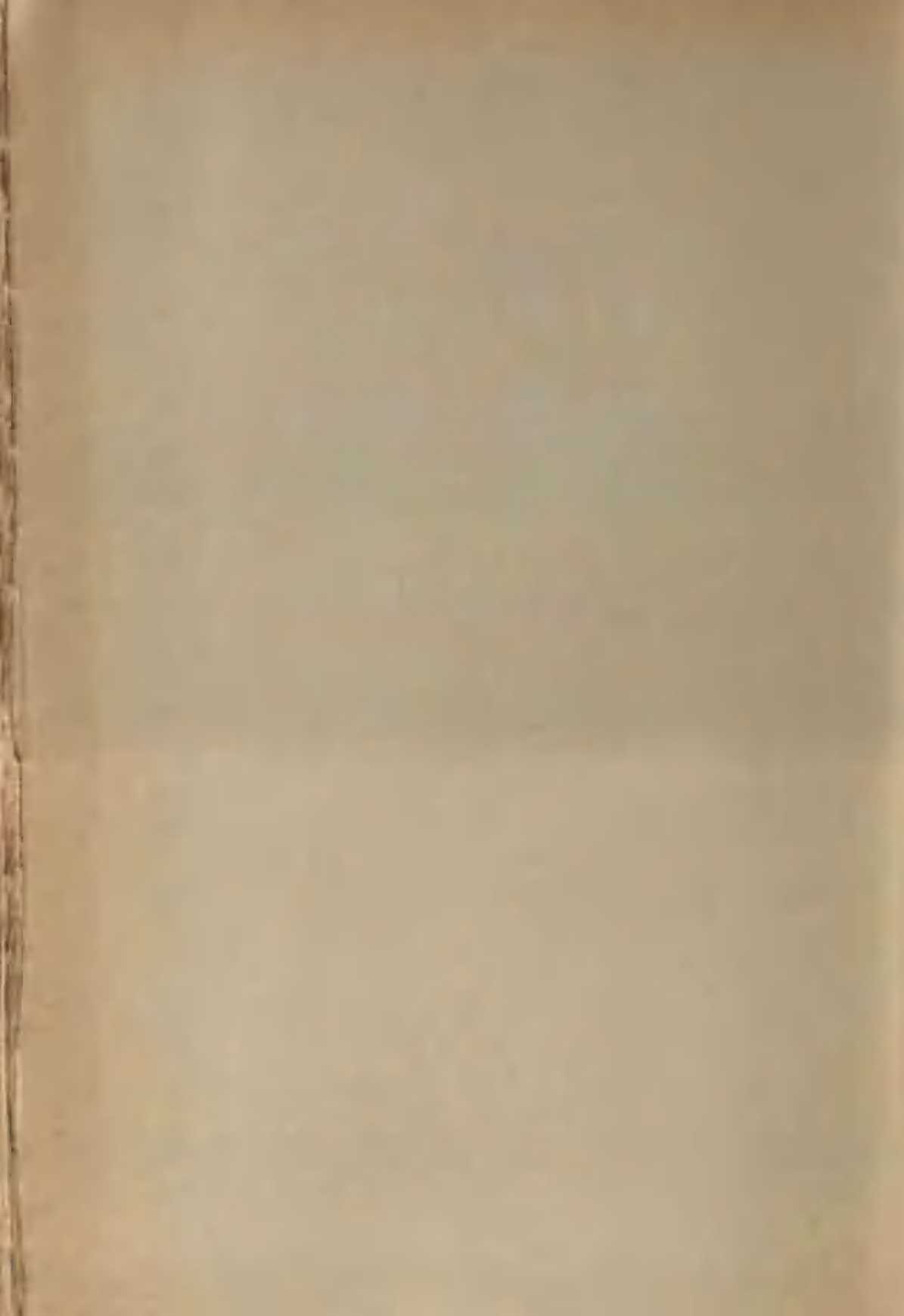
OXFORD  
JAMES PARKER & CO.

TURIN  
HERMANN LÖNSCHER.

NEW-YORK  
B. WESTERMAN & CO.

BOMBAY  
MANAGER EDUCATION SOCIETY'S PRESS.







## Contents of Nro. 2.

	Page
Ueber einen Palmensteinentwurf aus der ersten Hälfte des VI. Jahrhunderts p. Chr., von Dr. LEONH. LANGE . . . . .	95
Bemerkungen zu H. Oldenberg's Religion des Veda, von L. v. SCHAEFFER .	103
Die Lautwerthbestimmung und die Transcription des Zend-Alphabets, von FRIEDRICH MÜLLER . . . . .	109
Ku Yen-wu's Dissertation über das Lautwesen, von A. von ROEMER .	143

### Reviews.

V. Deussen, <i>Altenindisches Geschichts die Philosophie und literarische Entwicklung der Religionen</i> , von J. KUNZE . . . . .	163
---	-----

### Miscellaneous notes.

Altpersische, armenische und arabischische Etymologien, von Fr. MÜLLER .	160
The Akcha Pillar in the Tond, von G. BÜLLER . . . . .	175
Nachträge zu dem Aufsatz, <i>Ueber einen arabischen Dialect</i> , von Th. NOLANZ .	177
Zu Fr. KUNZE's Aufsatz, <i>Einige Bemerkungen zu Hellen's, Das Nestorianische Dechnad zu Sogdiana</i> , von WILHELM GUMPERT . . . . .	179



VIENNA  
ORIENTAL JOURNAL

EDITED

BY

THE DIRECTORS OF THE ORIENTAL INSTITUTE  
OF THE UNIVERSITY

VOL. IX — N<sup>o</sup> 3

PARIS  
ERNEST LEROUX.

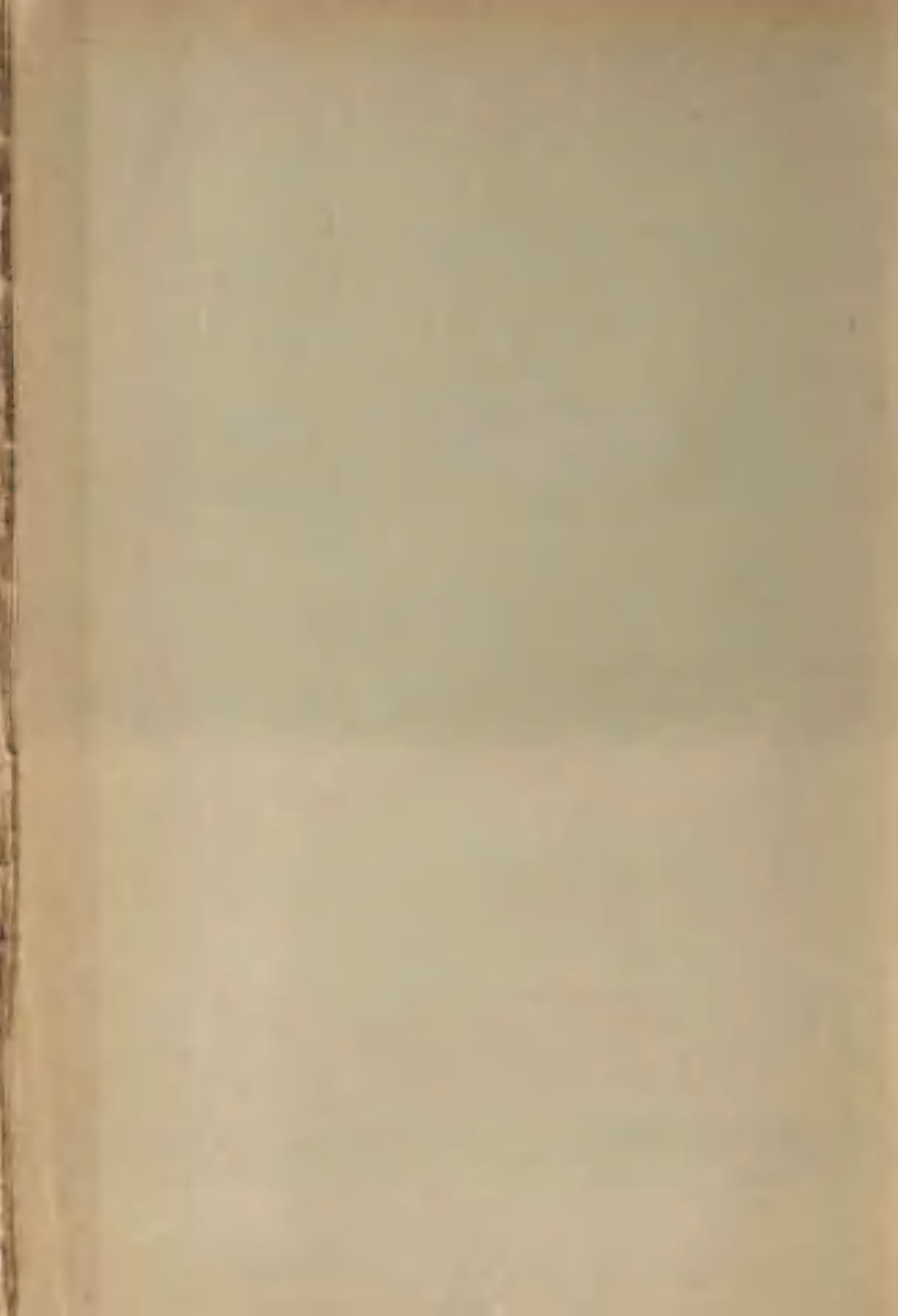
VIENNA, 1895.  
ALFRED HÖLDER.

OXFORD  
JAMES PARKER & CO.

TURIN  
MEHMANN LOESCHER.

NEW-YORK  
A. WESTERMANN & CO.

BOMBAY  
MANAGER: KIRKATHIN SOCIETY'S PRESS.



Vollständig liegt nunmehr vor:

ܕܡܠܚܟܐ ܕܡܕܢܚܐ

# LEXICON SYRIACUM

AVCTORE

CAROLO BROCKELMANN

PRÆFATUS EST,

TH. NÖLDEKE

Lex. 8<sup>o</sup>. VIII, 516 Seiten Mk. 28.— Solid geb. Mk. 30.—

Das vollständigste Handwörterbuch soll in erster Linie als *sequens Hilfsmittel bei der Lektüre* dienen; zugleich aber auch dem Sprachforscher einen Überblick über den Sprachzustand ermöglichen. Um diese beiden Ziele zu erreichen, musste möglichst Vollständigkeit sowie möglichst Kürze erstrebt werden. Das Buch enthält daher sämtliche in der bisher veröffentlichten Literatur vorkommenden Wörter mit genauer, überall auf eigener Lektüre beruhender Stellenangabe. Ausgeschlossene Hiebei:

1) die Eigennamen. Sollten dieselben für das Lexikon nicht nur ein anderer Fall sein, so ersetzte die Behandlung der Personennamen zu einer *onomatopoeia syra*, die den Ortsnamen zu einer *onomatopoeia arabica*, so dass die dem Buche gesteckten Grenzen beiderseitig hätten überschritten werden müssen.

2) die Grenzgebiete der Lexikographie und der Grammatik. Wo nicht besondere Gründe entgegen sprachen, ist auf die Aufzählung abgeleiteter Formen verzichtet worden unter Verweis auf die einschlägigen Paragraphen der Grammatik von NÖLDEKE. Mit Hilfe solcher Verweise konnte auch die Behandlung der Präpositionen und Partikeln kurz gefasst werden.

3) die zahlreichen nur bei Bar-Abi und Bar-Habib überlieferten griechischen Glossen. Dagegen gab die Rücksicht auf die Bedürfnisse des Sprachforschers die Aufnahme der syrischen und der persischen Wörter, die nur bei den Lexikographen überliefert sind.

4) alle fremdsprachlichen Elemente, die in der Literatur ausdrücklich nur als solche erscheinen.

Der ganze Sprachstoff ist nach Wurzeln geordnet, wie es dem Dasein der semitischen Sprachen offenbar am meisten entspricht. Wo das Verbum selbst noch in lebendigem Gebrauch ist, liegt dasselbe auch wegen verschiedener Stämme oder Conjugationen der Anordnung zu Grunde an zwei, drei oder vier Verbaformen die zugehörigen Nominalformen folgen. Derminative Verba dagegen folgen natürlich dem Nomen nach, sowie abgeleitete Nominalformen ihrer Grundform nach unmittelbar anschließen. Durch die Druckeileitung ist dafür gesorgt, dass Grundformen und Derivate sich deutlich von einander abheben. Bei der Aufstellung der Wurzeln ist jedesmal von dem jetzigen Standpunkte des Syrischen ausgegangen; demnach sind Radicals, die bereits in einer vorhistorischen Sprachperiode verloren gegangen, bei der Ansetzung der Wurzel nicht in Betracht gezogen. Aus Gründen der Zweckmäßigkeit sind auch die Fremdwörter in den Wurzelzeichnungen nur hinfüßgeordnet und zwar so, dass die je drei ersten Konsonanten als Wurzel gelten, mit Ausnahme der als Vokaleinheiten dienenden Buchstaben, sowie des *z* als Zeichen des *z* und des *sp* als Zeichen des *sp* im Inneren griechischer Wörter.

Die Erklärungen sind in lateinischer Sprache gegeben, weil die Wahl einer einzelnen modernen Sprache der Verbreitung des Buches vielfach hätte hinderlich werden können, die gleichzeitige Anwendung mehrerer aber den Umfang des Werkes zu sehr angeschwollen hätte. Da wo der lateinische Ausdruck unendlich scheitern konnte, ist die englische Übersetzung beigefügt worden.

Ein lateinischer Index nach dem Vorbilde der bekannten hebräischen Wörterbücher sowie des arabischen Lexikons von Freytag wird der praktischen Brauchbarkeit des Buches förderlich sein.

Herr Prof. Nöldeke hat dem Buche eine Vorrede aus seiner Feder beigegeben. Jeder, der das Lexikon in seinen Gebrauch nimmt, wird bald zu beurteilen in der Lage sein, ob und in



wie weit die Ausführung des Werkes den Gesichtspunkten entspricht, welche der sammlende Syriologe als die für ein syrisches Handwörterbuch massgebenden erachtet.

Die Anbahnung, welche das Buch bis jetzt gefunden hat, muss als ein Beweis nicht nur für die Befriedigung des Bedürfnisses, sondern auch dafür gelten, dass der Verfasser im grossen und ganzen mit den in Vorstehendem dargelegten Grundsätzen des Nützigen getroffen hat. Eine Reihe der angesehensten Gelehrten hat sich in gleichem Sinne über Brockelmann's Lexikon ausgesprochen, wie aus nachstehenden Besprechungen, die hier des beschränkten Raumes wegen nur in ihren zusammenfassenden Schlussurtheilen Platz finden können, hervorgeht. So sagt

Herr Professor **D. F. Baethgen** (Berlin) in der Deutschen Litt. Zeitung 1894 No. 46 und 1895 No. 24 u. A.: — —

„Soviel ich sehe, entspricht die Ausführung durchaus den Anforderungen, die an ein so schwieriges Unternehmehm billigend gestellt werden können. Die Vollständigkeit des Verfassers ist höchst rühmendwerth, die Anordnung der Stoffe übersichtlich, die Ausstattung würdig.“ — — „Die letzten drei Fasilki, durch welche das dankenswerte Lexikon vollständig geworden ist, bestätigen das günstige Urtheil, welches über die ersten vier Lieferungen abgegeben werden konnte. Auch zu diesem letzten Theil lassen sich freilich noch allerlei Nachträge liefern; ich sehe aber das Mal von Einzelheiten ab. Meines in No. 46 gegebenen Beglaubigung sind in den *Adversis* u. *emendanda* sorgfältig verwendet; ausserdem haben Boyan, Duval, Techen und Wellhausen zu den Nachträgen beigetragen. Ein ausführlicher *Index latinus-syriacus* erhöht die Brauchbarkeit des Buches. Der *Index analyticus* ermöglicht dem Anfänger das Auffinden nicht gleich durchsichtige Bildungen. Alles in allem gebührt dem Verfasser lebhafter Dank für seine selbstverleugende Arbeit, die hoffentlich dazu dienen wird, das Studium der syrischen Literatur neu zu beleben.“

Herr Professor **Dr. Byss** (Zürich) im Lit. Centralblatt 1895 No. 22 und 23: — —

„Diesem Bedürfnis, das jeder bei der Beschäftigung mit der syrischen Literatur empfindet, und das auch die aus der Reihe katholischer Druckern stammenden Wörterbücher, Cardahi's syrisch-erabisches Dictionar (1887) und das jetzt im Erscheinen begriffene, aber nicht mit Belegstellen versehen und darum weniger brauchbare *Dictionnaire Syriaco-Latinum* Bruns nicht befriedigen will, Brockelmann's Lexikon Sprichw. abhelfen. Da das erste Heft vom *Thesaurus Syriacus* schon 1883 erschienen ist, so kann das neue Lexikon auch als erwünschte Ergänzung zu diesem Hauptwerke der syrischen Lexicographie dienen, weil seit 1883 eine ganze Reihe wichtiger Textpublikationen erschienen ist, deren Wortschatz demnach in den *Thesaurus* entweder noch gar nicht oder nur teilweise Aufnahme finden konnte.“

Mit der ganzen Anordnung und Methode des Lexikons von Brockelmann kann man wohl durchwegs einverstanden erklären. Es ist nur ein Vortheil hinsichtlich der Übersichtlichlichkeit, dass alle Eigenamen und alle fremdsprachlichen Elemente, die in der Literatur ausdrücklich als solche erscheinen, ausgeschlossen sind. Ebenso ist es zu billigen, dass die abgeleiteten Formen, die nicht den Wert eines selbständigen Wortes haben, unter Hinweis auf die in Betracht kommenden Paragraphen der Grammatik Nöldeke's nicht besonders aufgeführt werden. Andererseits ist es sehr dankenswert, dass durch reichliche Verweise bei jedem Worte auf alles das aufmerksam gemacht wird, was massgebende Fachgelehrte in seiner Erklärung oder Ableitung mitgeteilt haben, so dass man jederzeit die Möglichkeit hat, sich leicht das gesamte Material zu vergegenwärtigen. Auch ist die Ansetzung durchaus lobenswert, und insbesondere dienen die wagerechten Linien, welche die einzelnen Artikel von einander trennen, sehr zur Erhaltung der Übersichtlichkeit des Ganzen.“ — — „Wie viel Mühe und Sorgfalt der Verf. verwendet hat, geht wiederum aus den Nachträgen hervor, sofern sie erkennen lassen, dass er auch die letzten Textpublikationen noch benutzt hat, wie den vierten Band der *Acta Martyrum*, die *Vita Antonii*, das Leben Petrus des Iberien und Karle's Ausgabe der Schollen des Barhebraeus zu Livornum. Wir drücken zum Schluss nur noch die Überzeugung aus, dass dieses neun syrische Lexikon für die syrische Studien einen grossen Fortschritt bedeutet, der zumal den jüngeren Mitarbeiter zu Gute kommt und kommen wird. Dem gebührt Brockelmann und besonders auch dem Förderer des Werkes, der ihm überdies eine Vorrede beigegeben hat, Professor Nöldeke, der Dank aller davor, dass an der Erweiterung der Kenntnisse der syrischen Literatur gelegen ist.“

Herr Professor **Dr. I. P. N. Land** (Leiden) im Museum, III. Bd., 8. Aug. 1895:

Der hochangesehene Herr Beausseil giebt zunächst eine kurze Darstellung über den bisherigen Stand der syrischen Lexicographie bis auf den grossen *Thesaurus* von Payne-Smith hinüber, und weist darin nach, wie sehr ein kürzeres Hilfsmittel für das Studium der syrischen Literatur Bedürfnis gewesen sei. Indem er zur Besprechung des Brockelmann'schen Lexikons übergeht, fährt er

fort: „Der Wert eines solchen Werkes kann, wie Noldke in der Vorrede bemerkt, erst dann vollständig beurteilt werden, wenn man in lange Zeit selbst im Gebrauch hat. Nach der prächtigen Ausführung fällt einem jedoch sofort die knappe Form, die Klarheit der Ausdrucksweise und die nirgends mangelnde richtige Angabe der durch eine ausgiebige Lektüre gewonnenen Einsichtstellen, wovon eine Liste am Schlusse des Werkes beigegeben ist, in die Augen; eine Beigabe, welche in dem Wörterbuch der Jesuiten nurmehr vermehrt werden wird. Dann kommt noch die lateinisch-syrische Index. Es kann dabei nicht die Rede davon sein, etwa Thesen oder Abhandlungen ins Syrische übertragen zu wollen, aber bei der Verbesserung verdorbener Stellen kommt ein solches Verzeichnis dem Gedächtnis zu Hilfe, denn der Nomenklator von Ferrarius (Rom 1622) ist weniger handlich und nur schwer erhältlich. Zum Uebesthees hat Professor Jacobi für eine Anzahl babylon.-assyrischer Parallelen gesorgt, wodurch man sich wohl einmal von der richtigen Lesung eines zweifelhaften Wortes versichert.“

Nun werden eine Reihe von Bemerkungen gemacht, die für eine zweite Auflage des Wortes zum Wort sind, und die hier anzuführen für die Beurteilung des Ganzen außer Betracht stehen können, als aber notwendig seien, dass jeder im eigenen Studium des Buches dessen Brauchbarkeit erproben möge, von der hier Kritiker auch seine Ansicht an den folgenden Worten schließt:

„So macht also auch dies höchst verdienstliche Wörterbuch die eigene Unternehmung (wie auch zu erwarten war) nicht überflüssig. Möge es in vieler Hinsicht gelangen und viel Verständnisse gebraucht, sich mehr und mehr als ein tauschbares Werkzeug für Philologen — und Theologen.“

Monsieur L. B. Chéret (Paris) in der *Revue critique* 1894 No. 35 und 36. —

L'apparition du *Lexicon de M. Brockelmann* répond donc à un besoin réel et sera fort utilement accueillie par les orientalistes. Cette publication se présente d'ailleurs dans d'excellentes conditions. Les choix de la langue latine la rend d'un usage pratique universel. Outre que le patronage de M. Noldke est déjà une recommandation suffisante, un sommaire sommaire des premiers fascicules montre que M. B. ne nous offre pas une simple compilation, résultat du dépouillement des lexiques déjà publiés. Il a enrichi son travail du fruit de ses lectures personnelles et l'a mis au courant des plus récentes publications. C'est ainsi qu'il a utilisé l'ouvrage de Thomsen de Margit récemment édité par M. Budde, et les *Notes de Lexicographie* publiées par M. K. Durril dans un des derniers numéros du *Journal asiatique*. L'auteur a tenu à justifier toutes les significations des mots, non par des exemples qui seraient trop étendus, mais par de simples renvois. De là un système de notation assez simple, car il faut noter quatre-vingt-deux signes, correspondant à autant d'ouvrages différents.

Avec une somme de travail aussi considérable, l'auteur a surtout veillé à une grande brièveté; trop grande, à notre avis. (Folger einige Bemerkungen bei der Einführung.)

Après ces remarques, qui ne peuvent point atténuer le mérite intrinsèque de l'œuvre, nous n'hésitons pas à dire que dans les conditions où il s'imprime, le *Lexicon* de M. Brockelmann est appelé à rendre les plus grands services à ceux qui ont déjà une certaine connaissance du syriaque. Ils trouveront dans cet ouvrage un manuel commode, et aux données duquel, en tant, en règle générale, accorder une absolue confiance. Quant aux débutants, ils seront une fois de plus encouragés à recourir, pour s'initier à la langue aux *Lexiques*, d'ailleurs nombreux et bien faits des *Christo-mathia*.

Monsieur L. Rhotore (Jerusalem) in der *Revue biblique* 1895, Octobre.

Comme la *Revue critique* l'a dit déjà: „M. Brockelmann a consciencieusement et soigneusement rempli son but. Il a fait son ouvrage d'après les principes que Noldke concevait lui-même pour un bon lexique syriaque: c'est déjà une excellente garantie pour la valeur de son travail. Il a su concentrer une infinité de notions en peu d'espace et pour cela il a écarté les dérivés réguliers que chacun peut former; il ne charge pas le livre d'exemples pour les différentes acceptions des mots, mais se contente d'indiquer par des renvois les auteurs où ces acceptions se trouvent.“

L'imperfection des verbes en P'él est indiquée par les voyelles A, O, E, etc., dans les cas douteux; malheureusement cela n'a pas été fait pour tous les cas. Les différences entre le syriaque oriental et le syriaque occidental sont montrées dans la plupart des cas. Les mots syriaques d'origine incertaine sont comparés avec les langues étrangères qui ont pu fournir cette origine et l'assyrien a été très heureusement mis à contribution dans des cas où lui seul pouvait éclaircir la question. Les dialectes néo-araméens ont été aussi consultés parfois; il y a là en effet une mine riche, mais trop inexploitée.

En résumé, on peut dire du *Lexicon Syriacum* que, s'il n'est pas encore complet pour l'étude du syriaque, il est du moins bien fourni, bien ordonné et sûr et qu'il sera d'une très grande utilité pour les aramaisants.

Au sujet de l'index latin-syriaque qui fait suite au lexique, Noldke dit qu'il lui a été très agréable de voir ce travail qui manquait au syriaque. Tous les aramaisants



appréhender le même plaisir. Cet index donne le mot latin avec sa signification en syriaque et toutes les fois que ce mot latin a plusieurs correspondants dans la langue syriaque, ils sont indiqués avec la page du lexique où l'auteur en ils se trouvent. Les quatre-vingt-deux pages à trois colonnes que comprend cet index montrent son développement.

L'index analytique qui n'a que deux pages comprend 173 mots dont, à première vue, la racine n'est pas facile à saisir et cette racine est indiquée à côté. C'est une liste précise pour ceux qui sont encore inexpérimentés, mais il me semble que ces mots seraient mieux dans le corps du dictionnaire à leur place orthographique avec un mot à la racine.

L'appendice des *Adiudici et corrigenda* est gros de vingt-deux pages; c'est un beau témoignage de la compétence de l'auteur.

Remercions enfin M. Brockelmann de nous avoir livrés son précieux travail dans un volume de forme commode très soigneusement imprimé sur un papier solide et bien lisse, qualités matérielles où les yeux et la patience des étudiants trouveront leur avantage.

Herr Dr. A. R. S. Kennedy, Professor a. d. Universität in Edinburgh: —

"The appearance of a new Syriac Lexicon, designed to meet the wants of students, is an event of considerable importance for the progress of Semitic studies at home and abroad. The work will be welcomed on all hands as fulfilling what has long been the most conspicuous lacuna in Semitic bibliography. — The publishers have earned, and will certainly receive, the thanks of every Semitic student for thus coming forward to remove what had almost become a scandal to international scholarship — the lack of a student's dictionary of a language so important to the philologist, the historian, and the theologian."

Die *Litterarische Rundschau* (Haber-Freiburg) 1892, No. 8, 1. August: —

"Wir sehen von einer Besprechung des Werkes ab, da jeder Orientalist dieses Lexikon als ein gutes Förderungsmittel seiner Studien begrüßen und schätzen wird."

Früher sind erschienen:

**De Sancta Cruce.** Ein Beitrag zur christlichen Legenden-geschichte von Dr. *Ed. Nestle*. gr. 8°. VIII, 128 Seiten. M. 4.—.

**Syrische Grammatik mit Litteratur, Chrestomathie und Glossar.** Zweite, vermehrte und verbesserte Auflage von Dr. *Ed. Nestle*. 8°. XIV, 72, 195 Seiten. M. 7.—, geb. M. 7.50.

**Syriac Grammar with Bibliography, Chrestomathy and Glossary** by Dr. *Ed. Nestle*. Translated from the second German edition by Prof. Dr. A. R. S. Kennedy. 8°. XVI, 72, 195 Seiten. M. 8.—.

**Litteratura syriaca.** Sonderabdruck des bibliograph. Verzeichnisses von der zweiten Auflage der Grammatik von Dr. *Ed. Nestle*. 8°. IV, 66 S. M. 2.—.

In Vorbereitung bzw. im Druck:

**Keilinschriftliche Bibliothek.** Herausgegeben von *Eberhard Schrader*.

IV<sup>1</sup>. **Contrakt- und juristische Litteratur** von Dr. F. Peiser, Privatdozent a. d. Univ. Königsberg.

V. **Tel-el-Amarna-Tafeln (Briefe)** von Dr. H. Winckler, Privatdozent a. d. Univ. Berlin.

**Die Keilinschriften und das Alte Testament** von *Eberhard Schrader*. Dritte, vollständig neu bearbeitete Auflage.

**Einleitung in die Litteratur des Alten Testaments** von *S. R. Driver*, Reg.-Professor an der Universität Oxford. Nach der fünften englischen Ausgabe vom Verfasser autorisierte Übersetzung von Lic. Dr. *W. Rothstein*, a. o. Professor an der Universität Halle.

**Kurzgefasste Grammatik der Biblisch-aramäischen Sprache** nebst Chrestomathie von *D. Karl Marti*, ord. Professor an der Universität Bern.





# DIE PROPHETEN

IN IHRER URSPRÜNGLICHEN FORM.

DIE GRUNDGESETZE DER URSEMITISCHEN POESIE

ERSCHLOSSEN UND NACHGEWIESEN

IN BIBEL, KEILINSCHRIFTEN UND KORAN

UND IN IHREN WIRKUNGEN ERKANNT

IN DEN CHÖREN DER GRIECHISCHEN TRAGÖDIE.

I. BAND: PROLEGOMENA UND EPILEGOMENA.

II. BAND: HEBRÄISCHE UND ARABISCHE TEXTE.

VON

D<sup>r</sup> DAV. HEINR. MÜLLER,

ORD. OEF. PROFESSOR AN DER K. K. UNIVERSITÄT WIEN.

ERÖFFNETES LEXICONOUTAV

Preis: I. Band (256 Seiten) 10 M., II. Band (144 Seiten) 6 M.

Die Kraft und der Wohlklang der prophetischen Reden werden seit jeher anerkannt und bewundert, sie bilden aber seit jeher ein eigenthümliches Räthsel in der Weltliteratur. Die Gewalt dieser grossartigen Poesie wird empfunden und der Zauber der Sprache nimmt Kopf und Herz gefangen, ohne dass man die Kunstmittel oder Kunstformen erkennen konnte, wodurch jene Seher so tief wirkten. Alle bisherigen Versuche, metrische Gebilde bei den Propheten nachzuweisen, scheiterten an der Sprödigkeit des Stoffes, welcher sich in die fremden Sprachen und Literaturkreise entlehnten Formen nicht zwängen liess. Schon die Gewaltbarkeit, mit welcher man den überlieferten Text den neuen Theorien anzupassen suchte, musste gegen diese einnehmen, und in der That ist es bis jetzt nicht gelungen, Erklärungsprincipien aufzustellen, welche auch nur einen geringen Grad von Wahrscheinlichkeit hätten.

Wenn es daher in diesem Buche unternommen wird, dieses Problem zu lösen, so ist sich der Verfasser der Schwierigkeit der Aufgabe vollkommen bewusst, dabei aber fest überzeugt, dass die Lösung diesmal eine definitive ist, die das berechnete Misstrauen überwinden wird. Er glaubt für seine Thesen Argumente von mathematischer Beweiskraft vorbringen zu können, welche den ehrlichen Forscher vollkommen zu überzeugen geeignet sind; er glaubt Mittel und Wege gefunden zu haben, die Reden der Propheten in der Weise wiederherzustellen, wie sie die gottbegeisterten Seher und Dichter ursprünglich niedergeschrieben haben, und ladet ernste, wahrheitsliebende Forscher ein, diese Thesen zu prüfen.

Der Verfasser nimmt an, dass die Propheten in Strophen gedichtet haben, diese Strophen erschliesst er aber nicht nach dem Muster Anderer aus vorausgesetzten Versen, die nach Silben oder Hebungen gebildet werden, sondern aus bestimmten Kennzeichen; er gelangt nicht von der Erkenntniss des Verses zur Erkenntniss der Strophe, sondern umgekehrt, von der Strophe zum Verse. Die Strophe ist eine grössere gedankliche Einheit, welche aus einer Summe oder einem Producte von Gedankeneinheiten zusammengesetzt ist, die strenge gedankliche Einheit ist als die wesentlichste Charakteristik der Strophe anzusehen. Daneben zeigen aber die Strophen unter einander eine solche Ebenmässigkeit im Baue, dass man eine strophische Einheit durch die danebenstehende andere vollkommen controliren kann. Die Strophen stehen nämlich zu einander in einer gewissen Beziehung, und die formalen Ausdrücke dieser Beziehungen bilden die Kennzeichen der strophischen Einheiten. Die Beziehung zwischen zwei strophischen Einheiten wird Responsion genannt, wenn im Baue der Strophen bestimmte Theile einander entsprechen. Die Entsprechung geschieht durch gleiche Construction wie durch gleiche oder gegensätzliche gedankliche Wendungen, die in der Regel durch gleiche oder ähnlichklingende Worte ausgedrückt werden. Die Responsion kann eine vollständige sein, d. h. jede Zeile der einen Strophe entspricht der parallelen Zeile der andern, oder eine unvollständige, d. i. wo nur Anfangs- und Endzeilen oder bestimmte Zeilen an gleicher Stelle einander entsprechen.

Während die Responsion gewissermassen den gleichen Organismus zweier oder mehrerer Strophen darstellt, verbindet eine andere Kunstform je zwei Strophen mit einander. Diese Kunstform wird Concatenatio genannt. Sie verkettet, wie es in der Natur der Sache liegt, das Ende einer Strophe mit dem Anfang der folgenden dadurch, dass die letzte Zeile der einen Strophe einen gedanklichen oder formalen Uebergang zur nächstfolgenden bietet.

Eine dritte Kunstform ist die Inclusio, die darin besteht, dass der Anfang einer Strophe mit dem Ende derselben correspondirt. Durch diese Kunstform wahrt die Strophe ihr individuelles Wesen und grenzt sich innerhalb der gesteckten Pfade ab. Diese drei Kunstformen bilden also ein zweites wichtiges Moment in der Erkennung der Strophe.

Dazu kommt noch ein drittes Moment, welches von der Ueberlieferung uns in die Hand gegeben wird. Die verschiedenen Absätze in dem massoretischen Texte, welche gewiss aus uralter Zeit herrühren, theilen einzelne Strophen oder Strophengruppen ab. Eine weitere Probe auf die Richtigkeit der strophischen Gliederung liegt in der Architectonik der prophetischen Reden. Es kommen zwei-



und dreisäulige Reden vor, wo die strophische Eintheilung und Abgrenzung je einer Columnne durch die parallelen Einschnitte der andern gesichert wird.

Trotz all dieser Merkmale der strophischen Gliederung, die oft gehäuft und mit einander übereinstimmend auftreten, bleibt die Abgrenzung und Feststellung der Strophen in den Propheten, besonders in Fällen, wo Kunstformen fehlen, äusserst schwierig, weil die Zeilenabtheilung erst ermittelt werden muss, und weder gedankliches noch rhythmisches Ebenmass ein wirkliches Metrum zu ersetzen im Stande sind.

Die Strophen selbst sind verschiedener Art. Es kommen gleichmässige Strophen vor, die eine gleiche Anzahl Zeilen haben, es finden sich aber auch steigende und fallende Strophengebilde, wo jedoch das Steigen und Fallen durch eine bestimmte Proportion geregelt ist. Solche Strophensformationen sind meistens durch Responsium oder Refrain gesichert und fast immer im massoretischen Texte markirt. Die Nichterkennung dieser Thatsache hat oft die Forscher, welche mit feinem Gefühle Strophen witterten, von der richtigen Fährte abgedrängt.

Bei der Eintheilung der Strophen in Zeilen dient neben dem gedanklichen und rhythmischen Ebenmass, welches vielfach ja auch in den Satzaccenten zum Ausdruck gelangt, ganz besonders die Responsion als Theilungsgrund. In Fällen, wo die Responsion vollkommen ist, d. h. durch alle oder durch viele Zeilen hindurchgeht, ist die Zeilenabtheilung *eo ipso* gegeben, in anderen Fällen, wo nur wenige Zeilen correspondiren, unterstützt die Responsion mindestens die Eintheilung und erleichtert sie. Geradezu nach geometrischen Principien zerlegbar sind die strophischen Gebilde, die aus zwei oder drei Columnnen bestehen, weil sie in der Regel doppelte (horizontale und vertikale) Responsion aufweisen.

Durch diese Mittel und auf dem beschriebenen Wege ist es dem Verfasser gelungen, eine grosse Anzahl prophetischer Reden in ihre Urbestandtheile zu zerlegen und die ursprüngliche Form derselben herzustellen. Dass dadurch nicht nur die Form der Reden eine andere geworden, sondern auch die ganze Art des prophetischen Schaffens blossgelegt und die Vorgänge im Geiste der Propheten scharf und hell beleuchtet werden, braucht man nicht erst zu betonen. Ebenso wenig ist es nöthig hervorzuheben, welcher Gewinn für die Textkritik im Kleinen, wie für die höhere Bibelkritik daraus erwächst.

Der Verfasser würde diese Arbeit über die Propheten nicht mit gleicher Zuversicht der Oeffentlichkeit übergeben, wenn er nicht im Stande wäre, die Bestätigung seiner Aufstellungen auf anderen Literaturgebieten zu liefern. Die Gesetze, welche das prophetische Schaffen beherrschen, sind nicht auf diesen Literaturzweig allein beschränkt, sie haben eine viel allgemeinere Geltung. Nachdem die Thatsache einmal in den hebräischen Propheten erkannt war, zeigten sich dieselben Erscheinungen auch in der Keilschriftliteratur. Auch hier sind bestimmte Stücke (so z. B. die Schöpfungsgeschichte) strophisch gegliedert, und dieselben Kunstformen, welche als Merkmale der Strophik im Hebräischen vorhanden sind, finden sich auch in den Keilschriften. Die Wahrnehmung ist aber deshalb von ganz besonderer Wichtigkeit, weil hier die Zeilen zum Theile auf dem Original gegeben sind, und die Arbeit sich lediglich auf die Abtheilung der Strophen beschränken konnte. Es liegt also hierin, abgesehen von der für die



Keilschriftliteratur bedeutsamen Erkenntnis, auch eine Bestätigung der auf dem Gebiete der Bibel festgestellten Thatsachen.

Ein weiterer Beweis für die Strophenhypothese bildet die Beobachtung, dass auch die Offenbarungen Muhammeds, dass also der Koran in vielen Suren nachweisbar strophisch gegliedert ist, und dass dieselben Kunstformen und dieselbe Architectonik darin sich finden, wie in den alten hebräischen Propheten. Die grosse Bedeutung dieser Erkenntnis besteht aber darin, dass die Versabtheilung im Koran durch den **Reim** gesichert ist, und also von Muhammed selbst herrührt. Die kurzen und langen Verse, die nebeneinander stehen, zeigen nun, dass der prophetische Vers nicht immer mit dem dichterischen identisch sein muss. Dass das Vorhandensein von Strophen und Responsion im Koran an und für sich eine bedeutsame Thatsache ist, die für das Verständniss des Korans, für die Begründung der gütigen und schriftstellerischen Qualität des arabischen Propheten, wie für die Korankritik neue Wege zeigen wird, braucht wohl kaum gesagt zu werden. Für diese Untersuchung war aber diese Thatsache von umso grösserem Werthe, als durch sie die Strophenhypothese in den Propheten die sicherste Stütze und eine unabweibare Bestätigung erhalten hat.

Nachdem Strophenbau und Responsion mit ihren Dependenzen in drei semitischen Literaturen und Sprachen, die verschiedenen Völkergruppen angehören (die Hebräer sind Nordostsemiten, die Assyro-Babylonier Nordwestsemiten oder Uramäer, die Araber Südsemiten), nachgewiesen worden waren, so ergab sich der Schluss von selbst, dass diese Grundgesetze schon in ursemitischer Zeit die religiöse Poesie beherrscht haben müssen. Von den alten Wahrsagern und Priestern jener entlegenen vorhistorischen Zeit sind diese Grundgesetze vererbt worden, und sie haben sich erhalten in Bibel, Keilschrift und Koran.

Die Lücke zwischen den Propheten Israels und dem mekkanischen Gesandten Gottes wird in der Entwicklungsgeschichte der Menschheit durch die Entstehung des Christenthums ausgefüllt, und es wäre ein Wunder, wenn in den Evangelien sich keine Spuren dieser, die ganze religiöse Literatur der Semiten beherrschenden Gesetze fanden. In der That finden sich in der Bergpredigt, trotzdem sie nicht mehr in der Originalsprache (Aramäisch), sondern nur in der griechischen Version erhalten ist, deutliche und sichere Spuren von Strophenbau und Responsion, die in dieser Arbeit nachgewiesen worden sind.

Dass die den Hebräern verwandten Völker auch Propheten gehabt haben, können wir nicht nur vermuthen, sondern ist ausdrücklich im Pentateuch bezeugt. In Numeri Caput 24—25 wird erzählt, dass der Moabiterkönig Balak einen Propheten aus Petor in Mesopotamien, Bileam, habe kommen lassen, der die Israeliten verfluchen sollte. In dem wundervollen Orakel dieses altaramäischen Propheten walten die Gesetze der Strophik und Responsion, wie eine übersichtliche Zusammenstellung in diesem Buche beweist.

Nach Feststellung dieser Thatsachen musste sich die Frage aufdrängen, in welchem Verhältnisse hierzu die eigenthümliche Erscheinung der Strophik und Responsion in der griechischen Tragödie stehe. Strophe und Antistrophe correspondiren mit einander im Metrum, in der Gliederung und in den Einschnitten der Sätze, sie correspondiren aber auch häufig gedanklich, und diese Uebereinstimmung wird oft durch gleiche oder ähnlich klingende Worte markirt. Eine

sorgfältige Prüfung der Chöre bei Aeschylos, Sophokles und Euripides ergab eine vollständige Gleichheit zwischen den Grundgesetzen der aramäischen Poesie und der in dem Strophenbau der Chöre herrschenden Uebungen.

Der Verfasser hat die Hypothese aufzustellen gewagt und zu begründen versucht, dass diese Dichtungsart (Strophenbau mit Responsion) von den Phönikiern zu den Griechen herübergekommen sei, die sie in der ihnen eigenthümlichen künstlerischen Weise umgestaltet haben. Aus der Gedanken- und Wortresponsion machten sie eine streng metrische, aber diese letztere vermochte die erstere nicht ganz zu verdrängen; es sind nicht nur Spuren jener vorhanden, sondern ganz deutliche Gebilde, die durch die starke Aehnlichkeit noch die Zeichen der Entlehnung an der Stirne tragen.

Ist aber der griechische Chor mit seiner Strophe und Antistrophe eine semitische Entlehnung, so folgt daraus, dass in den religiösen Culten der Semiten solche Chöre üblich waren und weiter, dass die älteste Form der Prophetie als Chöre in Strophe und Antistrophe zu denken ist. In der That versucht der Verfasser den Nachweis zu erbringen, dass die ältesten Prophetien als Chöre vorgetragen worden sind.

Nachdem hier der wesentliche Inhalt dieser Arbeit skizzirt worden ist, bleibt nur noch übrig anzudeuten, in welcher Weise er dem Leser in diesem Buche vorgeführt worden ist.

Der erste Band enthält die vollständige Darstellung und Begründung der aufgestellten Thesen. Nach einer kurzen Einleitung, die das Ziel der Arbeit angibt und die Geschichte der Auffindung dieser Erkenntnisse erzählt, folgt:

Abchnitt i: Strophenbau und Responsion in den Keilinschriften, worin keilschriftliche Texte in Umschrift und Uebersetzung strophisch gegliedert mitgetheilt werden, so die Schöpfungsgeschichte und einzelne Inschriften von Tiglath-pileser i, Nabu-abal-idin, Assurbanipal, Sargon und Nabukadnesar.

Abchnitt ii: Strophenbau und Responsion im Koran, worin die meisten im zweiten Bande in der Originalsprache mitgetheilten Suren übersetzt, strophisch gegliedert und analysirt werden.

Abchnitt iii: Strophenbau und Responsion in den Propheten, worin die meisten im zweiten Bande in der Originalsprache mitgetheilten Texte übersetzt, strophisch gegliedert und analysirt werden.

Abchnitt iv: Strophenbau und Responsion nach Ursprung und historischer Entwicklung, worin das Wesen der Strophen, der Responsion wie der Concatenatio und Inclusio geschildert und ihre historische Entwicklung dargestellt wird.

Abchnitt v: Die Wechselgesänge in den Chören der griechischen Tragödie und die älteste Form der Prophetie, worin eine Reihe von Wechselgesängen aus Aeschylos, Sophokles und Euripides mitgetheilt und analysirt und die Prophetenstrophik im Lichte der Chor-Hypothese gezeigt wird.

Der zweite Band enthält a) ausgewählte Texte aus den Propheten u. zw.: Jesaja, Caput 1, 2, 5, 6, 9—11, 41—47, 49—56, 63, 64. — Jeremia, Caput 5, 9, 10, 23, 30, 44, 46, 51. — Ezechiel, Caput 1, 13—15, 17, 19, 21, 25, 27, 31, 32, 37. — Hosea, Caput 5, 6, 10. — Amos, Caput 1—4, 7—9. — Micha, Caput 3, 5, 7.



— Nahum, Caput 3. — Habakuk, Caput 2. — Zephania, Caput 1—3 (ganz). —  
Zacharia, Caput 10.

b) ausgewählte Suren aus dem Koran: Sure 7, 11 (als Beispiele für Respon-  
sion ohne regelmäßige Strophik), 15, 19, 26, 44, 51, 54, 56, 69, 75, 78, 80, 82,  
90, 92 (als Beispiele für Strophenbau und Responsion).

Wie aus dem Vorstehenden ersichtlich, bildet jeder Band dieses nach ver-  
schiedener Richtung hin bahnbrechenden Werkes für sich ein abge-  
schlossenes Ganzes, weshalb sich die Verlagshandlung entschlossen hat, dieselben  
auch einzeln abzugeben.

Der erste Band enthält das vollständige Beweismaterial für die aufgestellten  
Thesen und die Belegstellen aus den verschiedenen Literaturgebieten in wörtlicher  
Übersetzung und ist in klarer, anregender und fesselnder Weise geschrieben. Er  
ist nicht nur für die Bibelforscher, Orientalisten und Philologen bestimmt, son-  
dern auch für die weitesten Kreise derjenigen berechnet, welche Sinn und Inter-  
esse für die Weltliteratur überhaupt besitzen und an dem Fortschritte der Wissen-  
schaft und Forschung theilnehmen. Er ist deshalb mit Beseitigung jedes gelehrten  
Apparates (der im zweiten Bande gegeben wird) und mit möglichster Vermeidung  
von fremden Typen hergestellt worden und bietet die nöthigen Belehrungen, welche  
zum Verständnisse des zum Theile fremdartigen Materials nöthig sind.

Der zweite Band enthält die für den Bibel- und Koranforscher nöthigen  
wissenschaftlichen Belege in der Originalsprache und eignet sich besonders auch  
dazu, Vorlesungen über Propheten und Koran zu Grunde gelegt zu werden.

Das Werk ist durch alle namhafteren Buchhandlungen zu beziehen.

Wien, October 1895.

Die Verlagshandlung

**Alfred Hölder,**

k. und k. Hof- und Universitäts-Buchhändler.





## Contents of Nro. 3.

	Page
Ueber einen Psalmenecclesiastar aus der ersten Hälfte des VI. Jahrhunderts p. Chr. (Schluss), von Dr. LUDWIG LAZARUS . . . . .	181
Bemerkungen zu H. OLSENSEN's Religion des Veda (Schluss), von L. v. SCHNORRER . . . . .	223
Die Memoiren eines Prinzen von Persien, von Dr. A. v. KROG . . . . .	234
Zur vergleichenden Grammatik der altaiischen Sprachen, von W. RANG . . . . .	247

### Reviews.

Édouard CHAVINER, <i>Les monuments historiques de Sennar-témi, traités et publiés</i> , von FRIEDRICH MÜLLER . . . . .	277
Carl BROCHTERDING, <i>Lexicon Syriacum</i> , von FRIEDRICH MÜLLER . . . . .	280
J. REUS, <i>Dictionnaire Syriaco-Latinum</i> , von FRIEDRICH MÜLLER . . . . .	280
<i>Giornale della società Asiatica Italiana</i> , Vol. VII, von FRIEDRICH MÜLLER . . . . .	282
H. LEBLANC, <i>De l'épée-Sabre, sauts dans la Rome, ses usages dans l'histoire-Prophétie</i> , von J. KROG . . . . .	282

### Miscellaneous notes.

Is alind <i>pythianus</i> = <i>pythianus</i> arisch oder indigermanisch? — Non-pythianische, armenische und Phylaei Etymologien, von FRIEDRICH MÜLLER . . . . .	283
---	-----

*Hierzu eine Beilage von ALFRED HERNES, k. und k. Hof- und Universitäts-Druckmeister in Wien.*

VIENNA  
ORIENTAL JOURNAL

EDITED

BY

THE DIRECTORS OF THE ORIENTAL INSTITUTE

OF THE UNIVERSITY

VOL. IX — No 4

PARIS  
ERNEST LEROUX

VIENNA, 1895.  
ALFRED HÖLDER.

OXFORD  
JAMES PARKER & CO.

TURIN  
GERMANN LOESCHER.

NEW-YORK  
E. WESTERMANN & CO.

BOMBAY  
MANAGER EDUCATION SOCIETY'S PRESS.







## Contents of Nro. 4.

	Page
Belauchung der Bemerkungen KÜHNERT's zu meinen Schriften über das nestorianische Denkmal zu Singan fu, von Dr. JOHANNES HELLER S. J. . . . .	371
Entgegnung auf HELLER's 'Belauchung', von Fr. KÜHNERT . . . .	381
Epigraphic discoveries in Mysore, von G. SCHULZ . . . . .	388
Zu Agoka's Säulen-Edikten, von OTTO FRANKH . . . . .	393
Abd. Ma'sar's 'Kitāb al-Ulūf', von JULIUS LIPPERT . . . . .	393
Die literarische Thätigkeit des Tatarī nach Ibn 'Asākir, von JOSEF GOLDZUHNER . . . . .	399

### Reviews.

MURRAY ANDERSON, <i>ausführliches kirchlich-aramäisches Wörterbuch</i> , von FRIEDRICH MÜLLER . . . . .	375
OSCAR JACOB, <i>Studien in arabischen Dichtern</i> , II, von FRIEDRICH MÜLLER . .	379
PAUL HORN, <i>Das Hebr- und Sinesische der Gross-Mogole</i> , von FRIEDRICH MÜLLER . . . . .	379
A. B. MEYER und A. SCHADENBERG, <i>Die Unglücksfälle von Minderen</i> , von FRIEDRICH MÜLLER . . . . .	379

### Miscellaneous notes.

Koptische Epymologien, von FRIEDRICH MÜLLER . . . . .	387
Ägyptische Urkunden aus dem königlichen Museum zu Berlin, von J. KAHNKE .	387
Armenige (Armenische Preissaufgabe) . . . . .	388
Erklärung in Sachen der 12. Auflage von Gosselin's hebräischem und aramäi- schem Handwörterbuche, von Professor Dr. H. MÜLLER.	





11. c  
con

*"A book that is shut is but a block"*

CENTRAL ARCHAEOLOGICAL LIBRARY

GOVT. OF INDIA  
Department of Archaeology  
NEW DELHI.

Please help us to keep the book  
clean and moving.

---

S. N. 149. H. 02101.